المجتمع المدنى بين التفكير السياسى والنظرية السياسية



تأليف
ستيفين ديلو

ترجمة
ربيع وهبة

التفكير السياسى

والنظرية السياسية

والمجتمع المدنى

تأليف: **ستيفين ديلو**

ترجمة: **ربيـع وهبـه**

مراجعة: **عُلا أبو زيد**

الترجمة الكاملة لكتاب

POLITICAL THINKING,
POLITICAL THEORY,
AND CIVIL SOCIETY

By

Steven M. Delue

Published in the United States of America by Allen & Bacon 1997.

المؤلف

د. ستيفن م. ديلو، ولد فى شيكاغو إلينوى، عام ١٩٤٥، وهو حالياً أستاذ العلوم السياسية ونائب عميد كلية الآداب والعلوم بجامعة ميامى، فى أكسفورد بأوهايو. نال درجة الدكتوراه والماجستير من جامعة واشنطن فى سياتل ودرجة التخرج من جامعة إلينوى. وقبل تقلده المنصب الحالى، كان رئيساً لقسم العلوم السياسية فى جامعة ميامى لمدة ١١ عاماً وقبل ذلك كان رئيساً وأستاذاً للعلوم السياسية بجامعة نورث فلوريدا فى جاكسونفيل بفلوريدا. وقد قام بتدريس الفلسفة السياسية زهاء ٣٢ عام، وكان تخصصه الرئيسى فى البحث هو الفلسفة السياسية أيضاً. وقد نشر له عدة كتب، منها: "الإلزام السياسى فى دولة ليبرالية". الصادر عن جامعة نيويورك، وكتاب "التفكير السياسى، النظرية السياسية والمجتمع المدنى"، والذى صدرت الطبعة الثانية له مؤخراً عن دار لونجمان. بالإضافة إلى ذلك فقد نشر له عدد كبير من المقالات فى الفلسفة السياسية فى عدة صحف، كما ظهرت مراجعات لكتبه فى عدد كبير من الصحف المتخصصة،. علاوة على ذلك فقد قدم أبحاث لمؤتمرات فى الولايات المتحدة وخارجها، وهو متزوج من "كارين دورينج ديلو" ولديهما ثلاثة أبناء.

المترجم

ربيع أحمد مرسى وهبة، ولد فى القاهرة، عام ١٩٧٠،

تخرج فى كلية الآداب جامعة القاهرة عام ١٩٩٣، وعمل كإخصائى نفسى ومترجم فى أحد المراكز العلمية المتخصصة فى مجال القياس النفسى وتحليل المعلومات،

عمل مترجماً حراً لفترة طويلة ترجم خلالها كثير من الأبحاث والدراسات فى مجال علم النفس والاجتماع والسياسة والفلسفة والعلوم،

حصل على دبلومة العلوم السياسية فى المجتمع المدنى وحقوق الإنسان من كلية الاقتصاد والعلوم السياسية، بجامعة القاهرة عام ٢٠٠٠،

عمل مترجماً مع عدد من منظمات المجتمع المدنى، ومراكز البحوث والدراسات، والصحف والدوريات عربية،

عمل مديراً لقسم العلاقات الدولية والترجمة فى عدة منظمات غير حكومية بمصر.

عمل مترجماً مع إحدى المؤسسات البريطانية، العاملة فى مجال التعليم، وخدمة المعلومات،

يعمل حالياً مديراً تنفيذياً بإحدى منظمات حقوق الإنسان فى مصر.

إهداء

أيتها النفس المتطلعة

أنت يا من تألمين في الوجود

وتحومين باحثة عن فردوسك المفقود

ارثي لي!... وإلا عليك لعنتي

* * * * *

إلى أحب النساء، إلى أجمل النساء

إلى من ملأت قلبي بالضياء

إلى التي أشاعت في حياتي

روحاً كالهواء المنعش

إلى التي في كياني المجدول من الفناء

أفرغت طعم البقاء

إلى نافحة الطيب الذكي

تتضوع في عهد الهوى العذري

إلى المجمرة متروكة يتصاعد منها البخور...

"هيهات أيها الحب النزيه الصريح

"أوفيك حقق من الوصف الصحيح

"يا حبة المسك الخافية الثاوية

"في قرارة نفسي الباقية

<<بودلير>>

* * *

إلى سليلة جمال "الرينسانس"

ربيـع وهبـه

القاهرة، الرابع من ديسمبر ٢٠٠٠

فهرس

القسم الأول : المقاربات الكلاسيكية والمسيحية والمَكيافللية

القسم الثاني : المقاربات الحديثة والمعاصرة في تناول المجتمع المدني

القسم الثالث: نقد المجتمع المدنى

مقدمة المترجم

"إيقاع الأسلوب هو أصعب ما يمكن نقله من لغة إلى أخرى: فهو يجد أساسه في طابع اللغة العرقي، أو بعبارة أكثر فسيولوجية، في متوسط إيقاع "أيضها."

<< نيتشه>>

"إنه لمن الواضح سلفاً أن هذا المجتمع المدنى يشكل البؤرة الحقيقية، المسرح الحقيقى للتاريخ كله، كما يتبين مقدار سخف تصور التاريخ المعمول به فيما مضى، هذا التصور الذى يهمل العلاقات الواقعية ويقتصر على الأحداث التاريخية والسياسية الرنانة."

<<ماركس>>

"......ولكن أليس معنى هذا أنه ينبغى أن ننظر إلى "الدولة"، لا باعتبارها جهازاً للحكم فحسب، بل باعتبارها أيضاً جهاز "الهيمنة" "الخاص" *private apparatus of hegemony* ، أو المجتمع المدنى؟"

<<غرامشى>>

حديثٌ بيننا الجدل حول المجتمع المدنى. حداثة تثير العديد من التساؤلات، خاصة فى إطـار قِـدم المصطلح منذ ظهوره فى القرن الثامن عشر*، وأيضاً فى إطار التراث الزخم من كتابات وجـدل حـول هذه الموضوعة المثيرة والدالة خاصة فى مجال الفكر السياسى.

لماذا هذا الجدل حالياً؟ وهل هو بالفعل حديث أم تراه كان دائراً حول القضية نفسها منذ زمن ولكن تحت مسمى آخر غير المجتمع المدني؟

لعلنا نتفق فى البداية على أن المجتمع المدني يعد من الموضوعات الآسرة *catching* ، ليس فقـط للانتباه، والميول البحثية بل أيضاً لجملة قضايا متشابكة، وعريضة مثـل المجتمـع، الدولـة، الفـرد أو المواطن، الحقوق والحريات، المؤسسات بأنواعها وأدوارها المختلفة، منظومات القيم السائدة، الخ.

الأهم فى ذلك أن هذه القضايا حال مناقشتها فى إطار المجتمع المدنى؛ كقضية عريضة وأساسـية؛ نجدها تشكل منظومة دقيقة لها خصوصيتها من خلال ما تطرحه من مفاهيم، وأسس، وأهداف. المنظومة لاشك تضم كعناصر أساسية كل من المجتمع ككل، والفرد المواطن، والسلطة. العلاقة بين هذه العناصـر الثلاثة وما قد يكون بينها هو ما قام عليه معظم ما قيل، وربما ما يمكن أن يقال فـى تلـك الموضـوعة الواسعة والمثيرة، موضوعة المجتمع المدنى.

فلو سألنا ما هو المجتمع المدنى لابد أن تجد فى الإجابات المختلفة- أى التعريفات التـى طُرحـت قديماً وحديثاً- هذه العناصر ماثلة أمامك بصفة جوهرية. وإذا ما سألنا لماذا المجتمع المـدنى سـنجد أن الإجابات معظمها يدور حول هدف رئيسي يتمثل فى إيجاد طرق لتوفيق العلاقة كلما أمكـن بـين هـذه العناصر الثلاثة، خاصة إذا كنا نتبنى رؤية مؤيدة لإقامة مجتمع مدنى: "إن المجتمع المدني في جـوهره يمكن أن يتصف بالتوتر ما بين وجهة نظر فردية مضمونها توفير الحقوق الأساسية للفرد وبـين البعـد الاجتماعي للمجتمع الذي يعكس الحاجة إلى احترام متطلبات الفضيلة المدنية. والهدف من وجود مجتمـع مدني هو السماح للأفراد باتباع مفاهيمهم الذاتية في الحياة، ولكن في الوقت نفسه فى إطار احترام قيـود والتزامات الفضيلة المدنية."١ أما إذا تبنينا رؤية ناقدة سيكون الهدف هو تشريح العلاقة فى سبيل الـدفع

---

* إن عبارة المجتمع المدنى Burgerliche Gesellschaft قد برزت فى القرن الثامن عشر، حين كانت علاقات الملكية قد تخلصت من المجتمع الجماعى القديم والوسطى. ،إن المجتمع المدنى بصفته هذه لا يتطور إلا مع البرجوازية، ومهما يكن من أمر فإن التنظيم الاجتماعى المترتب بصورة مباشرة على الانتاج، والتجارة، هذا التنظيم الذى يشكل فى جميع العصور أساس الدولة وبقية البنية الفوقية المثالية قد سمى على الدوام بالاسم ذاته. انظر ماركس، انجلز، "الأيديولوجية الألمانية"، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، ١٩٧٦، ص. ٤٥.

[1] Steven Delue, Political thinking, Political theory and Civil society, Allen & Bacon, 1997, p. 17.

بمسوغات التغيير، وتقديم شكل بديل لصياغة العلاقة بين هذه العناصر.

فى حين إذا اهتممنا برصد أهداف المجتمع المدنى، وما دار من خلافات سياسية، ونظرية بصـدد تلك الأهداف سنجد أن النظريات المختلفة قد تطورت بفعل دافع مركب تتحكم فيه عوامل مختلفة لتغليـب أحد هذه الأطراف الثلاثة على حساب الطرفين الآخرين. فى هذا الصدد، ألا يمكننا القول بأن الماركسية، على سبيل المثال، قد سعت إلى تغليب المجتمع ككل على حساب الدولة والفرد الأنـانى فـى المجتمـع البرجوازى الرأسمالى؟ ألم يحابى توماس هوبز؛ وكما سنرى تفصيلاً فى هذا الكتاب؛ السلطة اللوياثانيـة أو التنينية المطلقة عل حساب الأفراد والمجتمع، فى حين نصب هيجل الدولـة فـوق المجتمـع والفـرد بصفتها ممثلة لفكرة الروح أو العقل الكلى؟ ألم يضع الليبراليون راية الحريات، وحقوق الفرد فـوق مـا أقاموه وصاغوه من نظريات وأطروحات فى المجتمع المدنى؟

إذاً يعد تناول المجتمع المدنى فى اعتقادنا؛ ومن الناحية النظرية، والفلسفية؛ ممثلاً لجملة المعالجات المختلفة سواء المؤيدة أو النقدية لتشريح العلاقة بين الفرد المواطن، والمجتمع، والسلطة، خاصة هـذين الأخيرين.

ولما كانت العلاقة بين الفرد، والسلطة على نحو أخص لها تفردها وجنوحها المتواتر عبر الأزمنة فقد وجدت المنظومات الأخلاقية لتحكم هذين الطرفين اللذان يشكلان سبباً لمعظم ما واجهته البشرية مـن كبوات، وما حققته من إنجازات، وتحولات. فقد كـان للمنظومـات الأخلاقيـة إذن بأشـكالها المتباينـة ودرجاتها؛ من بسيط إلى معقد، من مادى إلى ميتافيزيقى؛ دور كبير بل ربما وضِعت فى بعض الأحيـان لتحكم العلاقة بين هذين الطرفين الجانحين بطبعهما. فماذا كان؟ أصبح العنصر الثالث (المجتمـع) هـو الوسيط الذى تقوم المنظومات الأخلاقية على خدمته ومراعاته، الأمر الذى ظهر فى الغالب تحت مسـمى الصالح العام. وهذا كما سنرى بالتفصيل هو البعد الذى تتمحور حوله معظم المحاولات الأخلاقية التـى دأبت على خلق بيئة أخلاقية شاملة ضمها الكاتب ضمن مقومات المجتمع المـدنى المتحقـق. "حيـث أن الصالح العام يعد واحداً من الأبعاد الرئيسية التى تميز وجود مجتمع مدنى بصفته يمثـل بيئـة أو ثقافـة أخلاقية أشمل تضمن مراعاة الأفراد تحقيق الرفاهية للجميع وللآخرين.[٢]

وهناك فروق كبيرة وكثيرة سيوضحها لنا هذا الكتاب بصدد ما هو متصور عن المجتمع المـدنى أولاً كعبارة تدل على واقع سياسى خاص، وثانياً كممارسات سياسية واجتماعية معينة زادت فى الفتـرة الأخيرة جملة التحميلات الاجتماعية، والسياسية الملقاة عليها. والأهم من ذلك أن المجتمع المدنى كعبـارة واضحة سواء على المستوى النظرى أو العملى لا يمكن أن تمضى دون أن تثير كثير من الجدل سـواء فى مدى الاتفاق النظرى على دلالاتها أو مدى الاتفاق على مداها، ومكوناتها، ووظائفها على المسـتوى

[٢]Ibid., p. 24.

العملى. ومن ثم لا يمكننا هنا التطلع إلى تصور المجتمع المدنى بمفهوم ثابت ونهائى عند جميع الكتـاب والفلاسفة. فقد اختلف كل فيلسوف، وكاتب كما سنرى جملة وتفصيلاً فى هذا الكتاب حول تناول مفهـوم المجتمع المدنى أو ما قد يخدم فى إقامة مجتمع مدنى.

لذا عندما نرى الكاتب يتحدث عن أفلاطون والمجتمع المدنى هل يصح أن نتصور عبارة المجتمع المدنى بهذا الشكل المتبلور الماثل فى ذهنك الآن أو فى ذهنى أنا أو كمـا كـان فـى ذهـن هيجـل أو غرامشى؟ إن الكاتب يتناول ما وضعه أفلاطون فيما يخص تلك المنظومات سواء القيمية أو الاجتماعيـة التى تتشابك مع ما يمثل المجتمع المدنى أو أحد عناصره وتساعد فى إرسائه. على سبيل المثال سنجد أن "العدالة" فضيلة أساسية عند أفلاطون وقد أقام عليها المؤلف تشريحه لما يمكن أن يرصد من علاقة بـين أطروحات أفلاطون وبين عوامل تأسيس مجتمع مدنى. ماذا تمثل العدالة بالنسبة للمجتمع المدنى؟ يـرى الكاتب أنها تشكل المنظومة الأخلاقية التى تحفظ العلاقة العادلة بين الأفراد بعضهم البعض وبين الأفـراد والسلطة أو الحكام عند افلاطون، ومن ثم تحكم العلاقة الأساسية التى تميز صيغة اجتماعية معينـة قـد نعتبرها صورة أولية من بين الصور المرجوة لمجتمع مدنى.

إذاً ليس من الضرورى أن نقف عند تعريف بعينه للمجتمع المدنى، تعريف معيارى، خاصة عنـد مناقشة القضية عند فلاسفة وسياسيين مختلفين. من الصعب أيضاً أن نقف على جملة عناصر محددة تمثل المجتمع المدنى ليصبح بعد ذلك معياراً نقيس به المجتمع المدنى هنا وهناك. ألا يمكن أن يكـون هنـاك شكل متطور من المجتمع المدنى فى بعض الدول، وشكل متردٍ منه فى دول أخرى؟ ويصبح المسمى هو المسمى نفسه حتى ولو بشق الأنفس؟ ألا يتساهل بعضنا أحياناً ويرضى بل ويسلم بوجود مجتمع مدنى فى مجتمعاتنا العربية؟ فإذا طالعتنا إحدى الصحف اليومية العربية بمقالة تحت عنوان "قصـة ولادة الوثيقـة الأساسية للجان المجتمع المدنى*" فى إحدى البلدان العربية، ماذا يمكن أن نفهـم؟ لا شـك أن مفـردات "ولادة" و"لجان" وغيرها بالطبع مما ورد فى هذا المقال سـتدفعنا إلـى طـرح كثيـر مـن التسـاؤلات والاستفسارات بصدد عبارة المجتمع المدني خاصة فيما يتعلق بماهيته، وأبعاده فى البلاد العربية، وهـى المسألة التى سنتطرق إليها لاحقاً. أما الآن فسنحاول من خلال الجزئية التالية أن نقف على دلالة المفهوم وما يتعلق به من اختلافات سواء من ناحية التعريف أو مدلولاته.

مفهوم المجتمع المدنى: المواطن، المجتمع، الدولة.

لنتطرق أولاً إلى تعبير "مدنى" *civil* يساوى فى اللاتينية *civis* الذى إن كان يحظى باتفاق ظاهرى على مدلوله فهو يشير إلى الكثير من الاستعمالات المختلفة. إنه يشير إلى الأمـور التـى لهـا علاقـة بالمواطن، أى إلى كثير من الأمور فى الحقيقة. كما أنه يتنافر مع التعبيرات التالية على نحوٍ خاص:

* جريدة الحياة، طبعة القاهرة، الأحد ٢١ يناير ٢٠٠١ العدد ١٣٨٢٦.

- مع تعبير "أجنبى" ومن هنا التفريق بين الحرب الأهلية، والحرب الأجنبية، فهى غالباً ما تكون أوسع.
- أيضاً مع تعبير "رسمى" على سبيل المثال تحمى الحريات المدنية الأفراد مـن تجـاوزات السـلطة العامة.
- مع تعبير "رادع"، من هنا التمييز بين القانون المدنى والقانون الجزائى.
- مع تعبير "عسكرى"، (هذه هى حالة "المدنيين").
- كما مع تعبير "دينى" (على طريقة الزواج الذى ينبغى أن يسبق فى الدولة العلمانية الـزواج الـدينى والذى يلغى بإلغاء هذا الأخير.

وبالتالى فإن كلمة "مدنى" تعبر إذن عن كل ما هو غير مدرج فى قواعد وأنظمة داخل الدولة وما هو غير شكلى، وكذلك الأمر عن كل ما هو صادر عن السلطات العامـة. بمعنـى أدق يمكـن للفظـة "المجتمع المدنى" ألا تشير سوى إلى النخبة. حيث كانت تتألف هذه الأخيرة فى أواخر العصر القديم مثلاً من الفئة الأكثر ثقافة داخل الأمة والمتميزة نوعاً ما ببنيتها الإدارية، والحكومية، والعسكرية. وهكذا قبـل الثورة فى فرنسا كانت المدنية هى التى توجه الشعب إلى الوجهة التى ينبغى أن يتبعها، الأمر الذى اعتبر دليلاً على السيطرة الثقافية للمجتمع المدنى على المجتمع الرسمى.

يتألف المجتمع المدنى من كل ما هو مخالف للمجتمع الرسمى. إنه يتمثل فى حقل النشاطات غير المدرجة فى أنظمة. من جهة أخرى نعلم أن المجتمع الرسمى يعتبر داخل كل دولة بمثابة الدرع الواقى، ولكنه دائماً ما يأخذ دوراً ثانوياً. "لكن المجتمع المدنى القوى والمتمتع بهيكليات متنوعـة يكـون بمثابـة صمام الأمان بالنسبة للأمة من ناحية القوة والاستقرار، الأمر الذى يسمح له كصالب السـفينة بمواجهـة العواصف الناشئة عن التغيير. والأمر الوحيد الذى تقوم به الدولة فى هذه الحالة هو خدمة هذا المجتمـع المعتبر بشكل خاص محتوى جزئياً داخلها وهى الحاوية، فإذا ما أصبح المجتمع عاجزاً أو انقسـم علـى نفسه لن يعود بإمكان الدولة الأكثر نفوذاً أن تمنع تهاوى الأمة على صخور التاريخ. تماماً كمـا حـدث لإمبراطورية القياصرة بين عامى ١٩٠٥ و ١٩١٧."[٣]

إلا أنه نظراً لما يتميز به المفهوم من قدم- مثلما أشرنا سابقاً- "فقد تفاوت تعريفه بحسب المدارس الفكرية التى تناولته. فمن أوائل المدارس الفكرية التى تعرضت لمفهوم المجتمع المدنى كانـت المدرسـة الليبرالية بشقيها الاقتصادى والسياسى. فمن ناحية، أكدت مدرسة الاقتصاد السياسى الاسـكتلندية علـى الجانب الاقتصادى فى مفهوم المجتمع المدنى الذى يقوم على حرية التجارة وتقسيم العمل. مـن ناحيـة أخرى أكدت المدرسة الليبرالية فى شقها السياسى على المجتمع المدنى بوصفه سمة أساسية فـى الدولـة

---

[٣] انظر موريس فلامان، "الليبرالية المعاصرة"، ترجمة تمام الساحلى، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٠، ص. ٤٧.

الدستورية التى تحظى بالشرعية فى مواجهة مواطنيها.

المدرسة الثانية التى تناولت مفهوم المجتمع المدنى هى المدرسة الهيجيلية، وتلتها المدرسة الماركسية بتفريعاتها التى شملت إلى جانب كتابات ماركس ما عرض فيه المفكر الإيطالى الشيوعى انطونيو غرامشى *Gramsci* لبعض جوانب هذا المفهوم." وبما أن الأخير هو الوحيد الذى لم يتناوله هذا الكتاب المرجعى رغم أهميته، وتشابك أفكاره مع أفكار أخرى مهمة فى تشريح دور الدولة وعلاقتها بالمجتمع ككل من ناحية والمجتمع المدنى من ناحية أخرى. وبما أن الجوانب والكتابات التى عرض فيها ماركس موقفه من المجتمع المدنى الرأسمالى قد أوردها المؤلف بالتفصيل فى الفصل الرابع عشر ضمن الجزء الخاص بنقد المجتمع المدنى فى الكتاب. وبما أن المدرسة الليبرالية وممثليها من "لوك"، و"هوبز" قديماً إلى "جون رولز" حديثاً، متضمنة بالتفصيل فى الكتاب، حيث يقول عنها المؤلف أنها" *الرؤية التى تتناول مشكلة العلاقة الأمثل بين الفضيلة المدنية، والحرية الفردية وهى تمثل المنحى الذي تم تبنيه بشكل عام في هذا الكتاب، إنها وجهة النظر الليبرالية"* .[٤] لذلك آثرنا أن نكتفى هنا بعرض الجانب الغائب فى الكتاب، أى ما قدمه غرامشى وهو فى رأينا له ضرورة عملية، وسبب محفّز.

الضرورة العملية أن ما قدمه غرامشى بصدد المجتمع المدنى يعتبر بالفعل تطوير للرؤية الماركسية فى هذا المجال فى ظل ما جرى من تطور فى المستوى الاقتصادى فى المجتمع الرأسمالى وأيضاً ما حدث من تطور لدور الدولة وآلياتها وعلاقتها بالمجتمع المدنى، وهى ضرورة تتسق مع موضوعية عرض موقف المدرسة الماركسية دون الاقتصار على الإسهامات الكلاسيكية فيها. السبب المحفز أن الكاتب رغم هذا التنوع الهائل بين الفلاسفة والكتاب الذين تناولهم كما رأينا فى المحتويات لم يناقش غرامشى ولم يجر معه هذا الحوار الذى أجراه من خلال الجزئية الثابتة فى الجزأين الثانى والثالث "الرد والرد المضاد"، وهو الأمر الذى يثير تساؤلنا فى الحقيقة عن سبب هذا الاستبعاد!

بيد أننا فى توجهنا إلى مناقشة ما طرحه غرامشى فى هذا الصدد نود أن ننوه بأن ما دفعنا إلى ذلك أيضاً هو محاولة الوقوف على العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى. لأنها فى اعتقادنا علاقة مثيرة وذات أوجه عديدة بل وتغيرت من زمن لآخر وفُسرت كذلك بأشكال مختلفة، وهذا هو ما نبغى التطرق إليه قبل الدخول مباشرة لمناقشة رؤية غرامشى فى المجتمع المدنى.

من بين الرؤى المطروحة فى هذا الشأن نجد مثلاً "موريس فلامان " *Morris Flaman* فى كتابه "*الليبرالية المعاصرة*" The Modern Liberalism يقول: "إن وجود الدولة يظهر دون شك داخل هذا المجتمع المدنى الهائل، والحاذق ولكن بشكل محدود. فالدولة هى فقط التى تنتج ما يمكنها تحقيقه، وهى تحاول جاهدة أن تؤمن الاستقرار والسلام متحاشية الإنتقامات التى تحويها من خلال "عدالة" خاصة،

---

[٤] Steven Delue, p. 29.

وفرض العقوبة عندما يمكنها ذلك على المخالفات المنتهكة للقانون. ولكن الأمور الأساسية الجوهريـة لا تنتج عن مبادرتها وهى ما عبرت عنه قديماً قاعدة "الدولة الحارسة" حيث أبدلت هذه الأخيـرة بالدولـة الحاضنة التى تزيد مخصصاتها بكثير عن ما أسميناه قديماً بالدولة الحامية حيث لم يكن لهذه الأخيرة من مهام إلا فى الحالات المستعصية."[5]

وهناك رؤى أخرى قُدر لتطور دور الدولة المتأثر دوماً بالطور الاقتصادى أن يكون عاملاً رئيسياً فى ظهورها كتحليلات جديدة لقضية المجتمع المدنى. هناك مثلاً رؤية "لويس آلتوسير" *Althesser* الذى رأى من الضرورة أن يضيف شيئاً مهماً إلى النظرية الماركسية فى الدولة: "يجب أن نضيف شيئاً إلـى النظرية الماركسية فى الدولة، وعلينا أن نخوض هنا بحرص فى مجال سبقنا إليه فى الواقـع كلاسـيكيو الماركسية ولكن دون أن يصوغوا، بشكل نظرى، التقدم الحاسم الذى حتّمته تجاربهم ومسيراتهم. لقد بقيت تجاربهم، وممارستهم فى الواقع ضمن حيز الممارسة السياسية. فلقد عالج كلاسيكيو الماركسية الدولة فى الواقع، أى فى ممارستهم السياسية، كواقع أكثر تعقيداً من التعريف المعطى لها فى النظرية الماركسية فى الدولة، والذى أضيفت إليه أشياء أخرى كما أتيح لنا أن نفعل. لقد اعترفوا فى ممارسـتهم بهـذا التعقيـد ولكنهم لم يعبروا عنه بنظرية مقابلة."

ويضيف آلتوسير قائلاً "إن غرامشى حسب معرفتنا هو الوحيد الذى سار بهذا الاتجاه. فقد أشـار إلى الفكرة "الخاصة" بأن الدولة ليست محصورة فقط بجهاز الدولة القمعى، ولكنها تحتوى كما كان يقـول على عدد معين من مؤسسات "المجتمع المدنى": الكنيسة، المدارس النقابات الخ.

لقد وصف غرامشى الدولة فى الغرب بأنها أشبه "بخندق" تنتصب وراءه شبكة قوية من الحصـون والمتاريس. وفى موضع آخر، عرف الدولة بأنها توازن بين المجتمع السياسى والمجتمع المـدنى. كمـا عرفها بأنها "المجتمع السياسى + المجتمع المدنى"، ثم عاد مرة أخرى وعرفها بأنها التوازن بين المجتمع السياسى والمجتمع المدنى. غير أننا نجده يؤكد فى مقام آخر، على "أن المجتمع المدنى والدولة هما فـى الواقع شيء واحد."[6]

والشيء الذى أراد آلتوسير إضافته إلى النظرية الماركسية والذى يساعدنا كثيراً فى فهم علاقـة الدولة بالمجتمع المدنى هو أجهزة الدولة الأيديولوجية. ما هى أجهزة الدولة الأيديولوجية؟

يجيب آلتوسير قائلاً: "إنها لا تذوب فى جهاز الدولة القمعى. نُذكّر هنا، بأن جهاز الدولة (ج.د) فى النظرية الماركسية يحتوى على: الحكومة، الإدارة، الجيش، البوليس، المحاكم، السجون الخ. والتى تشكل ما ندعوه من الآن فصاعداً جهاز الدولة القمعى. قمعى يعنى أن جهاز الدولة موضـوع البحـث يسـير

---

[5] المرجع السابق، ص. ٥١

[6] أنطونيو غرامشى، "كراسات السجن"، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربى، ١٩٩٤، ص. ٢٢٧.

بواسطة العنف- فى بعض أجزاءه على الأقل، إذ أن القمع الإدارى مثلاً قد يأخذ أشكالاً غير جسدية.)"

إننا نحدد أجهزة الدولة الأيديولوجية بعدد من الحقائق التى تبرز للمراقب المباشر بشكل مؤسسات مميزة وذات خصائص. سوف نعرض بها لائحة (عينة تتطلب بالطبع تفحصاً مفصلاً، امتحانـاً، تعـديلاً وتحويلاً. مع التحفظ حول المتطلبات التى تحتمها هذه اللائحة، نستطيع مؤقتاً أن نعتبر المؤسسات التاليـة كأجهزة دولة أيديولوجية (ليس هناك معنى خاص للترتيب الذى نعددها به).[٧] فهناك:

- جهاز الدولة الأيديولوجى (ج.د.أ) الدينى (نظام مختلف الكنائس).
- ج.د.أ. المدرسى (نظام مختلف "المدارس"، العامة والخاصة).
- ج.د.أ. العائلى الذى يحتوى على عناصر أخرى غير وظيفة ج.د.أ أنها تتدخل فى تجديد قوة العمل، إنها حسب نمط الإنتاج وحدة إعادة إنتاج و/أو وحدة استهلاك.
- ج.د.أ. الحقوقى، حيث ينتمى التشريع فى الوقت نفسه إلى جهاز الدولة (القمعى) وإلى نظـام أجهزة الدولة الأيديولوجية.
- ج.د.أ. السياسى (النظام السياسى، بما فيها مختلف الأحزاب).
- ج.د.أ. النقابى.
- ج.د.أ. الإعلامى (صحافة، راديو-تليفزيون، الخ).
- ج.د.أ. الثقافى (آداب، فنون جميلة، رياضة الخ). [٨]

وأمام هذه الأطروحات التى صاغها آلتوسير ومن قبله غرامشى بصدد الدولة، وبنيتها، وعلاقتهـا بالمجتمع المدنى لابد أن نشير سريعاً إلى الفرق بين هذه الأطروحات وبين ما صاغه مؤلف الكتاب هنـا حول ماهية المجتمع المدنى، ومكوناته، ووظيفته لعلنا نستخلص من ذلك شيئاً.

فعندما نقرأ تعريف المجتمع المدنى كما ورد فى هذا الكتاب عام ١٩٩٧ ونعود لنقف على ما قدمه غرامشى عام ١٩٣٦ فى هذا الصدد سنتأكد أن قضية المجتمع المدنى تمثل إشكالية سياسية لا محالة.

فى تعريفه المجتمع المدنى يقول ستيفن ديلو *Steven Delue* "يتكون المجتمع المدني، كمـا تقـول الكاتبة المعاصرة جين بيثكي إلشتاين *Jean Bethke Elshtain*، من أشكال عديدة ومختلفة من الجمعيات، غالباً ما يطلق عليها مجموعات تطوعية أو مؤسسات ثانوية، مثل الأسر، المنظمات الدينيـة، اتحـادات العمال، جماعات المساعدة الذاتية، الجمعيات الخيرية، منظمات الأحياء، الخ. ومن جهتـي أود أن أضـم أيضاً العديد من التنظيمات المهنية مثل نقابة المحامين الأمريكية، الجمعية الطبية، وأيضاً مجموعـة مـن الجماعات المهمة التي تدعم أهداف العديد من الفئات الاجتماعية مثل الجمعيـات الزراعيـة، جماعـات

---

[٧] المرجع السابق، ص. ٨٣.

[٨] المرجع السابق، ص. ٨٥

المستهلكين، الخ. وهذه التنظيمات التي توجد خارج الهياكل الرسمية لسلطة الدولة، تشير إلى حيز مستقل *Separate Sphere* يتوفر للأفراد فيه حرية تتبع عدد متنوع من خبرات الحياة التـي تتيحهـا تجمعـات متنوعة يستطيع الأفراد الانضمام إليها. وأحد الجوانب المهمة في المجتمع المدني أنه كحيزٍ مستقل؛ يعمل كمصد *buffer* ضد سلطة الحكومة المركزية؛ وبدوره هذا يشجع على وجود مناخ يتيح لجماعات مختلفـة أن تتبع مساراتها الخاصة بها دون خوف من تدخلات الحكومة."[٩]

أما غرامشى فقد كان لذلك التباين الذى ظهر فى مفهومه عن الدولة كما أشرنا أعـلاه، أن يقابلـه تباين مماثل فى مفهومه للمجتمع المدنى. فى هذا الصدد كتب غرامشى: "ينبغى التمييـز بـين المجتمـع المدنى كما تصوره هيجل وكما نستخدمه نحن فى هذا المقام (أى بمعنى الهيمنة السياسية والثقافية لجماعة اجتماعية على المجتمع كله، باعتبارها المضمون الأخلاقى للدولة) من جهة، وبين المجتمع المدنى كمـا يتصوره الكاثوليك، فهو عندهم المجتمع السياسى للدولة، الذى يقابله مجتمع الأسرة ومجتمع الكنيسة."[١٠]

وعند استخدام مفهوم المجتمع المدنى بالمعنى "الهيجلى"، توضع الدولة/ المجتمع السياسى فى مقابل المجتمع المدنى باعتبارهما لحظتين فى البنية الفوقيـة *as moments of the super structure* بـل يشـمل المجتمع المدنى فى فلسفة الحق لهيجل العلاقات الاقتصادية. وهذا هو المعنى الذى استخدم به ماركس هذا المصطلح فى المسألة اليهودية، كما سنرى بشيء من التفصيل فى الفصل الرابع عشر من هذا الكتـاب. وغرامشى أيضاً يستخدمه أحياناً بهذا المعنى. على سبيل المثال فى ملاحظـة حـول كتـاب " الماديـة التاريخية وفلسفة بنديتو كروتشة ١٩٤٩ يقول: "إن لكل تشكيل اجتمـاعى إنسانه الاقتصـادى *its homo economicus* أى نشاطه الاقتصادى الخاص به. والقول بأن فكرة الإنسان الاقتصادى لـيس لهـا قيمـة علمية، إنما يعنى القول بأن البنية الاقتصادية والسلوك الاقتصادى الملائم لها قد تغير تغييراً جـذرياً، أى أنها تغيرت لدرجة أنه يتعين أيضاً، أن يتغير السلوك الاقتصادى ليلائم البنية الاقتصادية الجديدة. وهنـا بالتحديد يكمن الخلاف، وهو ليس خلافاً موضوعياً وعلمياً، بقدر ما هو خلاف سياسى.

فماذا يعنى على أية حال التسليم عملياً بأن البنية الاقتصادية قد تغيرت، وأن السـلوك الاقتصـادى لابد أن يتغير ليتلاءم مع البنية الجديدة؟ إنه سيكون حافزاً سياسياً لا أكثر. وبين البنية الاقتصادية والدولة بتشريعاتها وقهرها، ينتصب المجتمع المدنى، الذى لابد أن يتغير فى الواقع الملمـوس لا فـى التقنيـات والكتب العلمية. والدولة هى أداة تكييف المجتمع المدنى ليلائم البنية الاقتصادية. ولكن، لابـد أن تكـون الدولة "راغبة مستعدة" أن تفعل ذلك، أى لابد أن يكون ممثلو التغيير الذى يحدث فى البنيـة الاقتصـادية مسيطرين على الدولة.

---

[٩] Steven Delue, Political thinking, Political theory and Civil society, p. 13.

[١٠] أنطونيو غرامشى، مرجع سابق، ص. ٢٢٨.

أما أن نتوقع أن المجتمع المدنى سوف يتكيف مع البنية الجديدة نتيجـة للدعايـة والإقنـاع، أو أن "الإنسان الاقتصادى" القديم سوف يختفى قبل أن يدفن مع كل ما يستحقه من التكريم، فليس إلا نوعاً مـن الخطابة التى تستخدم لغة الاقتصاد، وشكلاً جديـداً مـن الـوعظ الأخلاقـى الاقتصـادى *economic moralism* الفارغ الذى لا طائل من وراءه". المجتمع المدنى هنـا، مـرادف لــ "أسـلوب السـلوك الاقتصادى".[11]

والحقيقة أن أطروحات غرامشى فيما يتعلق بالمجتمع المدنى والتى لا نريد الاستطراد فيها كثيراً قد أثرت فى العديد من الثقافات والرؤى السياسية على مستوى العالم، ولم يكن العالم العربى مستثنى من هذا التأثر، يقول أحد الباحثين فى هذا الصدد: إن "غرامشى بتصوراته حول إشكالية المجتمع المدنى قـد استدعى للاستضاءة ما هو خفى، وما هو مستور. وفى ضوء تلك التصورات نسأل هل هنـاك مجتمـع مدنى فى العالم العربى؟"[12]

ورأى البعض أنه من الممكن تحديد مفهوم المجتمع المدنى عند غرامشى بأنه: "مجتمع أو مؤسسات تقوم ما بين الواقع الاقتصادي المباشر وبين آليات الدولة القمعية، وتضم مؤسسـات سياسـية، ثقافيـة، تربوية، نقابية، تقوم الطبقات السائدة من خلالها بممارسة الهيمنـة أو فـرض القبـول علـى الطبقـات المسودة."[13]

ولا يكتفى القائلون بهذا الرأى بملاحظة السمات التى تميز المجتمع المدنى فى هذه البلـدان عـن نظيره الغربى، بل يرون أنه من الصعب الوقوف عند السمات العامة فى المجتمعات العربية فقـد تكـون جوانب التفاوت والتباين فيها أكثر وضوحاً من جوانب التماثل التى تجمعها. ويبدو من هذا المنطلـق أن البحث فى قضية المجتمع المدنى تعد قضية تحتوى على كثير من الإشكاليات الجديرة بالبحث، وهو مـا نحاول إيجازه فى الجزئية التالية.

المجتمع المدنى فى العالم العربى.

إذا كنا قد أمضينا وقتاً فى دروب الاختلاف والمقارنات عند محاولة الاصـطلاح علـى مفهـوم المجتمع المدنى بشكل عام، فإننا سنمضى وقت أطول فى مسالك ضيقة ودقيقة لابد من المرور منها عند تناول قضية المجتمع المدنى فى الأقطار العربية بدء من صعوبة تحديـد دور الدولـة وبنيتهـا انتهـاء بالاصطلاح على المفهوم وما يعتريه من مشكلات.

---

[11] أنطونيو غرامشى، "كراسات السجن"، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربى، ١٩٩٤، ص. ٢٣٤.

[12] للاستفاضة فى خصوصية وتحديد هذا المفهوم انظر "غرامشى وقضايا المجتمع المدنى"، ندوة القاهرة ١٩٩٠، مركز البحوث العربية، مؤسسة عيبال للدراسات والنشر، ١٩٩١، ص. ٤٩٨.

[13] المرجع السابق، ص. ٤٩٨.

والحقيقة أننا بالفعل لا نريد أن نسترسل فى ذلك لأن هذه المشكلة قد أجريت فيهـا الكثيـر مـن البحوث التى أسفرت عن نتائج دقيقة، لا يسعنا عرضها هنا، لأن كتابنا بطبيعته التى يغلب عليها الجانب السياسى النظرى، والفلسفى لا يخولنا المضى فى تشريح هذه القضية بصورة عملية.

لذلك سنكتفى ببعض الملاحظات المتعلقة بالتعامل مع مفهوم المجتمع المـدنى علـى المسـتويين الفكرى والتطبيقى فى العالم العربى.

◄ أولاً: على المستوى الفكرى:

من خلال متابعة بعض الكتابات العربية المرتبطـة بقضـايا التطـور السياسـى، والاجتمـاعى، والاقتصادى فى الوطن العربى، والتى تعرضت لمفهوم المجتمع المدنى بشكل أو بأخر، تتضح مجموعـة من المشكلات والصعوبات المرتبطة بتعامل باحثى السياسة والاجتماع العرب مع الموضـوع[١٤]، ومنهـا على سبيل المثال:

- ♦ ضعف التأصيل النظرى لمفهوم المجتمع المدنى رغم شيوع استخدامه فى الفترة الأخيرة بصـورة ملفتة للنظر، بل أصبح من لزوميات الحديث والكتابة فى قضايا عديدة مثـل الديمقراطيـة، طبيعـة الدولة، دور الأحزاب وجماعات المصالح، وظاهرة الانتقال نحـو القطـاع الخـاص فـى الـوطن العربى...الخ.[١٥]
- ♦ الاختلاف فى تكييف طبيعة مفهوم المجتمع المدنى، فالبعض يستخدم المفهوم وما يرتبط بـه مـن مؤسسات اجتماعية خاصة، كمقابل للدولة وما يرتبط بها من مؤسسات اجتماعية عامـة. فـالمجتمع المدنى يحد من تسلط الدولة، ويحمى الأفراد والجماعات من تعسفها، إذ أن مؤسسات المجتمع المدنى تسمح للأفراد بتنظيم أنشطتهم باستقلالية عن جهاز الدولة.[١٦] وفى هذا الإطار فإن المفهـوم يسـتخدم ضد السلطة التى تقوم على أساس محو المجتمع المدنى بمؤسساته الفاعلـة كـالأحزاب السياسـية، والنقابات العمالية، والمهنية، وإخضاعها مباشرة للسلطة السياسية، والقضاء على استقلال المؤسسات الثقافية، ومحو دولة القانون، وتأسيس الدولة البوليسية أو دولة المخـابرات.[١٧] والـبعض يسـتخدمه كمقابل للدين، بحيث يجب فصل الدين عن الدولة، أى إعلان مبادئ العلمنة الكاملة كأحد المـدخلات

---

[١٤] حسنين توفيق إبراهيم، محرر، بناء المجتمع المدنى: المؤشرات الكمية والكيفية، أوراق ندوة المجتمع والدولة فى الوطن العربى، ص. ٦٩٠.

[١٥] المرجع السابق، ص. ٦٩٠.

[١٦] خلدون حسن النقيب، الدولة التسلطية فى المشرق العربى المعاصر: دراسة بنائية مقارنة؛ بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ١٩٩١، ٣٣٦.

[١٧] السيد ياسين، سقوط الأساطير السياسية"، العدد ٣٩٥، يناير ١٩٩١، ص. ٣٧.

لبناء المجتمع المدنى. فالقانون المدنى مستقل عن الدين. وهناك فريق ثالث يقيم تمييزاً بين المجتمع المدنى والمجتمع الكلى، وفريق آخر يستخدم المدنى كمقابل لعسكرى. وهو ما يوضح أن المفهوم حمال أوجه.[18]

- المواقف الحدية بشأن وجود المجتمع المدنى من عدمه فى الوطن العربى، حيث يمكن هنا أن نميز بين موقفين: الأول، ينفى وجود المجتمع المدنى فى الوطن العربى، بينما الثانى، يقول بوجود هذا المجتمع، ولكن مع ذكر بعض التحفظات. وتتمثل حجج القائلين بغياب المجتمع المدنى فى الوطن العربى فيما يلى:

أ. إن مفهوم المجتمع المدنى ارتبط أساساً بالخبرة السياسية للدول الرأسمالية الغربية التى استندت إلى المشروع الحر والتنمية الرأسمالية على المستوى الاقتصادى، والديمقراطية الليبرالية على المستوى السياسى.

ب. إنه بغض النظر عن دور الاستعمار الغربى فى خلق الكيانات السياسية الحديثة فى الوطن العربى، متمثلة فى الأقطار العربية، إلا أنه من المؤكد أن أقطار ما بعد الاستقلال ورثت ما يسمى "بالتنظيمات" وهى تتمثل فى جهاز الدولة بنظمه الإدارية والقانونية، وشبكة علاقاته مع السوق الرأسمالية. ولقد نتج عن ذلك أنه لم تتأسس دولة حديثة فى الوطن العربى ملتحمة بمجتمعها، حيث إن عملية تفكيك المجتمع التقليدى لم تعقبها عملية بناء وتطوير لمجتمع مدنى حديث، يكون بمثابة الأساس الاجتماعى للدولة، والركيزة الأساسية للديمقراطية. وهكذا لم تتحقق فى الوطن العربى لا دولة القانون والمؤسسات من ناحية، ولا المجتمع المدنى الحقيقى من ناحية أخرى.[19]

ج. إن النخب التى سيطرت على جهاز الدولة فى مرحلة ما بعد الاستقلال، تغلغلت فى مختلف مجالات وجوانب المجتمع وأحكمت السيطرة عليها، ولم تسمح بظهور مؤسسات مدنية بالأصل، أو أخضعتها للسيطرة الكاملة للدولة فى حالة السماح بقيامها. وهكذا لا يوجد فصل بين الدولة والمجتمع فى الوطن العربى، الذى لا يعرف حتى الآن المجتمع المدنى كنطاق يختلف عن النطاق السياسى- الإدارى للدولة كسلطة سياسية، تضمن وظائفية المجتمع، وإن كانت لا تتحكم بها نظراً لاستقلالها.[20]

أما القائلين بوجود مجتمع مدنى فى الوطن العربى فيقدمون العديد من التحفظات مثل: التمييز بين

---

[18] حسنين توفيق إبراهيم، مرجع سابق، ص. ٦٩٢.

[19] تأصيلاً لهذا الرأى، انظر على أومليل: "حول أسباب العنف السياسى"، فى: أسامة الغزالى حرب، محرر، العنف والسياسة فى الوطن العربى (عمان: منتدى الفكر العربى، ١٩٨٧).

[20] بسام الطيبى، البناء الاقتصادى الاجتماعى للديمقراطية، بحوث ومناقشات الندوة الفكرية التى نظمها مركز دراسات الوحدة العربة، ص. ٧٩.

الأقطار العربية طبقاً لدرجة التطور الاقتصادى والاجتماعى.[21]

وفى إطار الجدل حول ما إذا كان هناك مجتمع مدنى فى الوطن العربى أم لا، أكد بعض الباحثين أن مفهوم المجتمع المدنى فى الغرب لا مجال له فى مجتمعات العالم الثالث، والمجتمعات العربية، أو على الأقل لا يمكن تطبيقه حرفياً على واقع هذه المجتمعات. فهو من ميراث الحضارة الغربية الرأسمالية. وعلى الرغم من ذلك فإن هؤلاء الباحثين لم يطرحوا تصوراً بديلاً لمفهوم المجتمع المدنى بالمعنى الغربى. وكل ما تم التأكيد عليه هو الحديث عن المجتمع المدنى فى الوطن العربى بشكل تقريبى من خلال بعض جوانبه.

◄ ثانياً: على المستوى التطبيقى:

لا يمكننا بحال من الأحوال أن نطلق القول فيما يتعلق بالمجتمع المدنى فى جميع الدول العربية فعملية طرح مؤشرات كمية وكيفية لبناء المجتمع المدنى فى الوطن العربى، تستهدف واقعاً اجتماعياً وسياسياً وثقافياً قائماً فى الأقطار العربية. ويطرح هذا الواقع العديد من الصعوبات والمشكلات أمام الممارسة البحثية الهادفة إلى بناء وتطوير هذه المؤشرات[22]، من أهم تلك الصعوبات:

- التباينات بين الأقطار العربية من حيث أوضاعها المجتمعية حيث يمكن بناء على هذه التباينات أن نتحدث عن مجتمعات عربية وليس عن مجتمع عربى واحد وذلك للتباين فى درجة التطوير الاقتصادى، والسياسى، والاجتماعى، والثقافى، والتركيب الديمغرافى من ناحية، ومن حيث التركيب الاجتماعى والإثنى ودرجة التجانس القومى والانصهار الاجتماعى من ناحية ثانية، ومن ناحية ثالثة من حيث درجة تطور وتبلور القوى السياسية والاجتماعية والتكوينات الطبقية، والتيارات السياسية والفكرية.
- الازدواجية داخل المجتمعات العربية، وتتمثل بصفة رئيسية فى وجود بعض مكونات ورموز المجتمع التقليدى، إلى جانب بعض رموز ومكونات المجتمع الحديث.
- كذلك إن للدين الإسلامى دوراً محورياً فى منظومة العلاقات والتفاعلات الاجتماعية فى الوطن العربى، كما أن له دوراً هاماً فى الحياة السياسية سواء على مستوى توظيفه لتدعيم شرعية النظم السياسية من ناحية، أو توظيفه لمعارضتها وتحديها من قبل بعض القوى السياسية من ناحية ثانية.[23] وهو من ثم مكون مهم فى النسيج الاجتماعى والثقافى والسياسى فى الأقطار العربية، فهل يمكن بناء مجتمع مدنى فى الوطن العربى بعيداً عن الإسلام، على غرار ما حدث من خبرات بناء المجتمع

---

[21] للاستفاضة فى هذه التحفظات انظر حسين توفيق إبراهيم، مرجع سابق، ص. ٦٩٥.

[22] المرجع السابق، ص. ٦٩٧.

[23] المرجع السابق، ص. ٦٨٠.

المدنى فى الغرب، حيث كانت العلمنة إحدى المقومات الأساسية لبناء المجتمع المدنى؟

- مشكلة الدولة فى الوطن العربى، والتحدى هنا أنه لا يمكن بناء مجتمع مدنى فى ظل غيـاب أو ضعف دولة القانون والمؤسسات. فى هذا الإطار يمكننا بلورة أبرز عناصر مشكلة الدولة فى الوطن العربى فيما يلى:

أ. **ضعف وهشاشة الدولة**: ففى العديد من الدول العربية تبدو الدولة قوية، وذلك بحكم احتكار سلطة التشريع، والتنفيذ، وإصدار القرارات، واتخاذ الإجراءات الأمنية، ناهيك عن وجود أجهزة أمنيـة وقهرية حديثة ومتطورة فى خدمتها، وعلى الرغم من ذلك، فإن قدرتها علـى تنفيـذ القـرارات والسياسات محدودة، باستثناء الجانب الأمنى، الذى لا يمكن للنخبة المسيطرة على جهاز الدولة أن تتهاون فيه، وبالتالى فهى دولة ضعيفة فى مجال الإنجاز الاقتصـادى والاجتمـاعى والسياسـى بالمعنى الإيجابى.

ب. عدم تأسيس شرعية ثابتة ومستقرة للدولة.

ج. ثمة شبه اتفاق على أن الدولة القُطرية تعثرت فى إنجاز الأهداف والطموحات الكبرى للعرب.

د. زيادة تبعية الدول العربية للخارج.

وأخيراً يرى البعض فيما يخص إشكالية المجتمع المدنى فى الوطن العربى على الصعيد العملى "أن خطاب المجتمع المدنى فى الفكر السياسى العربى الراهن يعيد تجديد عقائدية الحداثة التى فقدت الكثير من مشروعيتها ومصداقيتها بعد ما أصاب المشاريع اليسارية والقيم الاشتراكية عامة من إخفـاق."[٢٤]وربـط مفهوم المجتمع المدنى بالديمقراطية ليس له فى الواقع إلا وظيفة واحدة هى إعطاء نوع من المشـروعية السياسية لمشروع الحداثة الذى تمثله الدولة، أى لمشروع التحويل البيروقراطـى المـدنى أو العسـكرى للمجتمعات العربية، وهو التحويل الذى فقد منذ فترة الأهداف الواضحة والمقنعة. ومن ثم فليس للاستخدام الواسع اليوم للمفهوم أى محتوى علمى، ولا يقصد على الإطلاق إلى تعميق فهم آلية تحول المجتمعـات العربية ودور العناصر أو البنى المدنية والسياسية فى ذلك. إنه محاولة لإعادة بناء العقيدة الحداثية للنخبة المتراجعة على أسس تتماشى مع مناخ الحقبة التى نعيش، وتتفق مع افتقار السـلطة الراهنـة إلـى أى مشروع اجتماعى حقيقى، باستثناء الرد على ما تسميه حركة الردة أو العودة إلى الوراء، أى باختصـار مقاومة ومواجهة تيارات نقض الدولة ورفضها، وهى التيارات التى تتخذ اليوم مـن الإسـلام مصـدراً لعقيدتها السياسية، ولكنها يمكن أن تعتمد فى حقب أخرى على مصادر ومرجعيات مختلفة.[25]

إن إصلاح العمل بهذا المصطلح وجعله من جديد مفهوماً إجرائياً علمياً ولـيس محـوراً لتحديـد

---

[٢٤] برهان غليون، بناء المجتمع المدنى: دور العوامل الداخلية والخارجية، ص. ٧٣٣

[25] المرجع السابق، ٧٣٤.

عقيدة سياسية وشعاراً فى الحرب العقائدية والسياسية الراهنة فى المجتمعات العربية، يقتضى إذاً توضيح المضمون العلمى لهذا المفهوم من جهة، وإبراز الفائدة الفعلية التى يمكن أن تنجم عن استخدامه فى تحليل التحول الاجتماعى السياسى والمدنى فى المجتمعات العربية المعاصرة.[٢٦]

حول بعض المفاهيم المحورية فى الكتاب.

لا شك أن المجتمع المدنى يضم من الجوانب الإيجابية الكثير مما يمكن الاستناد إليه فى حياتنا بمعزل عن كون المجتمع المدنى يمثل بديل إصلاحى أو ثورى أمام بدائل أخرى كالمجتمع الشيوعي أو مجتمع دينى أو غير ذلك لنا أن نقبله أو نختلف معه، أو نرفضه. فالفضائل المدنية من تسامح واحترام متبادل لابد أن ينظر إليها كفضائل أساسية لها مكانتها فى المجتمع، ولا يفترض أن نربطها بمشروع المجتمع المدنى، أو غيره من المشروعات.

مع هذا فنحن لنا وقفة خاصة مع هاتين الفضيلتين: التسامح والاحترام المتبادل.

فى هذه الوقفة نرى أن "التسامح" فى ظل ما نعيشه من ظروف متطورة فى عصرنا، لم يصبح مجرد حل ضعيف بصدد درء الخلافات، بل نراه حل سلبي. فالتسامح مجرد غطاء غالباً ما يفرضه المرء على نفسه أو يفرض عليه من قِبل قوى أخرى ربما أخلاقية أو تنفيذية. الأقوى من التسامح كما وضح الكاتب هى فضيلة الاحترام المتبادل التى لا تتوفر إلا بعد مجهود من الفرد فى سبيل فهم الآخر وبالتالى احترامه على ما هو عليه وما يعتقده ويؤمن به.

ونحن نرى أن هناك حالة أخرى قد تفوق فى رأينا هاتين الفضيلتين فى سبيل خلق مجتمع قوى خلاق لا يقوم فى حل خلافاته على حالة التعايش السلمى المؤقت *modus vivendi* . فهو تعايش من ناحية، وسلمى من ناحية أخرى نعم، ولكنه محفوف بالمخاطر ومقضياً عليه حال ظهور عوامل قوى عند إحدى الجماعات أو الفئات تفوق الجماعات الأخرى وهو ما عرض له "رولز"- كما سنرى تفصيلاً فى الفصل الثانى عشر- عندما لمح إلى مثال التسامح الدينى فى توضيح موقفه؛ "ففى هذا الوضع تتعلم الجماعات المختلفة تحمل بعضها البعض. ولكن قيامهم بذلك يعتمد على توازن القوة بينهم. فعندما ينعدم هذا التوازن؛ مثلما يحدث على سبيل المثال عندما تحرز مجموعة ما قوة تفوق الجماعات الأخرى؛ يسقط التعايش، ووقتئذٍ لا تعد الجماعة الأقل شأناً؛ فيما يتعلق بالقوة؛ من بين المتسامح معهم."

ومن ثم نرى أن هناك حالة يجب أن تتوفر بين جميع الاختلافات فى المجتمع سواء اختلافات

---

[٢٦] المرجع السابق، ٧٣٥. للاستفاضة فى هذا الأمر انظر أيضاً فى المرجع نفسه "أزمة المجتمع الدنى العربى الحديث: المجتمع العالمى المفتوح والدولة المغلقة"، ص. ٧٤١.

سياسية أو دينية أو ثقافية. إنها حالة الندية بمعناها الإيجابى؛ معاملة الآخر كندٍ لك. ونعـرف أن معاملـة الآخر كند لا تتأتى للمرء منا إلا إذا كنا نركز بالفعل على مواطن القوى لدى هذا الفرد، وهو بذلك يـأتى عكس التسامح الذى يتعامل مع المرء على أنه فى موقف ضعف يحتاج إلى مساندة. ولا نعتقد أن الجميع لديه من الشجاعة ما يجعله يقف من الآخر هذا الموقف فهو يعتمد على مقـدار قوتـك، وموضـوعيتك، ومرونتك فى رؤية جوانب القوى لدى الآخر، وبالتالى التعامل معها مما يسفر عن شـيئين غايـة فـى الأهمية هما: احترام الآخر لأنه من بين الكثير من الأشياء التى تجعلك تحترمه أنه لديه من مواطن القوى ما قد لا يكون لديك أو غالباً ما لا يكون لديك بصفته كيان مختلف عنك له منظومة تكوين مختلفـة فـى مسار تطورها والعوامل التى أثرت فيها حتى وإن تشابهت التجربة.

فكل فرد منا مهما كانت درجة بساطته أو ثقافته أو مكانته فى المجتمع لديه ولو نقطة واحدة "يتفرد بها" عنك وعن الآخر. ومن هنا ليس مقبول منك أن تعاملنى بتسامح لأنك لا تملك الموقـف المقـيم، لا تملك الحقيقة المطلقة، لا تملك ما يجعلك تتسامح معى إلا نفس متغطرسة يبات فى سريرتها أنك من يجب أن يحكم ويقيم ويسيطر، ومن ثم إذا كنت خيراً فستتسامح مع الآخر ستتسامح معى لأننى أريد أن أعيش فى سلام. هذا ما لا يقبله شخص على نفسه إذا كان يريد أن يعيش حياة طبيعية يمـارس فيهـا تميزاتـه وتفرداته التى يمكن أن تفوق ما لدى الكثيرين المتخذين منه موقف التسامح.

إذاً فى رأينا ستكون الندية هى الحالة الحقيقية بين الأقوياء، نحن جميعاً أقوياء على عكس ما قسمنا وصنفنا "نيتشه" إلى سادة وعبيد وقطيع!

الشيء الآخر هو زوال صفة القدسية عن القيم والفضائل المختلفة التى تكرسها الرؤى المختلفة فى الحياة، مستندين فى ذلك إلى نسبية الأشياء بما فيها القيم والفضائل، وانتفاء صفة الحقيقة المطلقة.

الندية صورة متطورة من الاحترام المتبادل لأنه إذا كان الاحترام المتبادل حالة مرهونة بمعرفـة ما يؤمن به ويعتقد فيه الآخر فإن الندية هى حالة من التسليم بوجود مواطن قوى عنـد الآخـر لابـد أن تسعى-إذا كنت تنوى التفاعل الإيجابى- إلى معرفتها وربما التعامل معها فيما ينـتج أو يـتمخض عـن إبداع.

قد يرى البعض هنا أن عامل الصراع لا شك قد يفسد من إفشاء روح الندية، ونحن فى الغالب نعى جيداً ما هى الصفات والممارسات التى تحل محل إيجابيات روح الندية فيما نعيشه من واقع؟ ولكننا لابـد أن نحتكم إلى معايير عملية تستند إلى دور الفرد وما يقوم به من فاعلية دون التدقيق فيما يـدور داخـل ذهنه.

والحقيقة أن العالم يسعى منذ أرسطو إلى أمثل علاقة ممكنة بين الإسهامات المختلفة التى يسهم بها الفرد فى المجتمع وبين مكانته داخل هذا المجتمع دون أن يربط هذه المكانة بالعقيدة، أو الأفكار الخاصـة

التى يتبناها المرء. حيث عالج أرسطو هذا الأمر فى تناوله للمدينة والوضع داخلها وما يتعلق فـى ذلـك بمكانة الفرد. فرأى أنه ورغم ضرورة الاختلاف النسبي للمكافأة وفق الإسهامات الجـديرة فـى حفـظ المدينة، فقد يكون لها أثار سلبية وضارة أيضاً. فالمواطنين الذين يحصلون على اهتمام مرتفع قد يثيرون الحقد والخصومة وسط الأقل تقديراً. وإذا وقع ذلك سيتقوض هذا الوفاق المطلوب لتحقيق نظام صـالح، غير أن هذا الاحتمال المشئوم من شأنه أن يتبدد بوجود الصداقة السياسية، التي تشير إلى التـزام عـام مشترك يتعلم كل فرد بمقتضاه أن يحترم إنجازات، وإسهامات المـواطنين الآخـرين وان يـروا هـذه الإسهامات باعتبارها ضرورية لرفعة المجتمع. ذلك أن الصداقة كفضيلة مدنية مهمة تعد شكلاً للحيـاة لا تتيح فقط للسادة والعبيد أن يعيشوا فى انسجام مع بعضهم البعض بل أيضاً تتيح للناس من فئة المواطنين أن يتقبلوا بدون ضغينة وجود مستويات مختلفة من الاعتراف، والتقدير للفروق فى الإسهامات فى رفاهة المجتمع.

وإذا كان أرسطو وجد فى الصداقة علاجاً فحرى بنا نحن أيضاً أن نجد ما يلائمنا، ويلائم ثقافتنا فى المحافظة على روح الندية بين أفراد المجتمع دون أن يطغى صراع الذات. ولعلنا نرى أن محك الإسهام يمكن أن نستند إليه فى الإقناع بإفشاء المعاملة الندية بين أفراد المجتمع.

الفريقان:

إذا دققنا النظر فى النسق العام سواء الفلسفى أو السياسى الذى يشكل خلفية كل فيلسوف أو كاتـب ممن وردوا فى هذا الكتاب سنكتشف أن هناك فريقين رئيسيين: فريق يقف فى صف المجتمـع المـدنى بدرجات مختلفة: تحبيذ نسق القيم المدعم لمجتمع مدنى، التمهيد لإرساء مجتمع مدنى من خلال الدفع فى إطار تحرر السوق والفرد، المناداة بعوامل إنجاح مجتمع مدنى مثل العدالة فى توزيع المنـافع، وإرسـاء قواعد للعدالة، الخ. والفريق الآخر يقف ضد المجتمع المدنى: ناقداً لأخلاقيات المجتمع المدنى وما يتولـد عنه من اغتراب، معارضاً ومشهراً بما ولدته المجتمعات المدنية من وضع الإنسان فى القفص الحديـدى متمثلاً فى الدولة البيروقراطية والتكنوقراطية، وغير ذلك من دواعى الدفع بنقد المجتمع المدنى ونقـض دعائمه التى تفصح عن مجتمع يخفى وراءه أسباب الاستعباد، والاستغلال.

من هم المؤيدون وبم يتصفون؟ من هم الذين جاءت أطروحاتهم موافقة وربما ممهدة لما يمكـن أن يشكل بنية المجتمع المدنى؟ ومن فى المقابل الناقدون وهل ارتبط نقدهم بمشروعات بديلة عـن المجتمـع المدنى؟

لنبدأ كما بدأ الكاتب: فى العصر الكلاسيكى نرى أفلاطون بأطروحاته أبعد قليلاً فيما يتعلق بإرساء ما يخص مشروع المجتمع المدنى فأفلاطون على عكس أرسطو كما سنشرح فيما يلى تميز فى أطروحاته بالمثالية وربما الافتقار أيضاً إلى الروح العملية. هذه الأخيرة تحلى بها تلميذه على نحوٍ جيد حيـث رأى

أن أحد العوامل الحافظة للفردية وبالتالى الممهدة لمشروع مجتمع مدنى هـو المحافظـة علـى الملكيـة الخاصة. يقول الكاتب فى الفصل الثالث عن أرسطو، بالتحديد فى الجزئية الثامنة عن العائلـة والملكيـة الخاصة: "سيبدو ارسطو من الوهلة الأولى- وبحكم ما قدمه من حقيقة مؤداها أن الملكية الخاصـة تمـد الناس بحيز مستقل- كما لو كان يضع الأساس لمجتمع مدني، حيث يعد توفير حيز مستقل عن الحكومة؛ مثلما رأينا فى الفصل الأول؛ مسألة ذات أهمية بالغة لتأمين الحريات.[٢٧]

هذا هو أرسطو الذى يمكن تصنيفه كأحد الفلاسفة الممهدين لخلق (قيم) المجتمـع المـدنى، القـيم الحافظة، ناهيك عن التكنيكات، إنه أرسطو الذى اتسم منحاه فى دراسة السياسة بالعلمية المبكرة والعملية أيضاً فنراه يقسم أشكال المعرفة إلى المعرفة العلمية، والذكاء العملى. وذاك هو أفلاطون الذى شرع فـى البحث عن العدالة، وإيجاد مجتمع عادل مستكملاً ما حاول سقراط إتمامه بل وسائراً على نهجه المتمثـل فى الحجة الجدلية. أفلاطون مثالى، وأرسطو يتحلى بالعلم والروح العملية. أفلاطون يراه الكاتـب بعيـداً عن أن يكون مدعماً من خلال وجهة نظره لضروريات إقامة المجتمع المدنى! يقول الكاتـب فـى هـذا المقام، وتحت عنوان أفلاطون والمجتمع المدنى: ولكن لنأتي إلى السؤال المنتظر؛ ما هي التطبيقات التي تحتويها هذه الرؤية فيما يخص المجتمع المدني؟ من الوهلة الأولى تبدو الإجابة على هذا السؤال موحيـة برد تشاؤمى. فإذا كنا نعنى بالمجتمع المدني نظاماً يحتوى على كل من الحيز المستقل مـن الجماعـات التطوعية وأيضاً كالتزام عام بمعايير مشتركة مثل احترام الحرية، وحقوق الأفراد ممـن يعيشـون فـي مجتمع قائم على فضائل مدنية تضمن هذه الحقوق، فإن جمهورية أفلاطون سترى فـي هـذه الترتيبـات أشياء غير مقبولة. وعلى كلٍ فالحيز المستقل من تلك الجماعات التطوعية، والتي تعمل كمصدٍ ضد سلطة الدولة ستجعل من الصعوبة بمكان بالنسبة للدولة أن يكون لها دوراً مركزياً في تنسيق الأنشطة الخاصـة بالطبقات المختلفة بحيث يمكن تحقيق الصالح العام للجميع. والحقيقة أن حراس أفلاطون ممـن يربـون الأطفال في المشاع ويجرون زيجاتهم بواسطة نخبة مختارة من الحكام سترى في المجتمع المدني؛ كمـا ورد في الفصل الأول؛ شيئاً لا يمكن التسامح معه. كما سيبدي حراس/حكام أفلاطون- الذين يخشون ألا تكون عادات الفضيلة المدنية؛ التي أكدت حسب أفلاطون على سلوك الامتثال للقانون؛ كافية لتأمين تقبـل الناس للمسئولية- مزيد من الرفض لهذه الصيغة من المجتمع وخاصة أنهم، أي الحكام/الحراس لم تكـن لديهم صعوبة بحكم التكنيكات الإدارية المرتبطة بالكذبة النبيلة عند أفلاطون."

لا يقتصر الأمر فقط على هذا الاختلاف بين هذين الفيلسوفين، فهناك جانب أخـر مهـم وضـحه الكاتب فيما يخص فضيلة الصداقة عند أرسطو قائلاً: "ولكن إذا كان للصداقة أن تستمر فيجب الاعتراف أو التسليم بنتيجة مهمة لتقاسم القيم الأخلاقية وهي: أن الأصدقاء هم أصدقاء لبعضـهم الـبعض لأنهـم

---

[٢٧]Steven Delue, Political thinking, Political theory and Civil society, p. 45.

يساهمون في إحساس بعضهم البعض باحترام الذات. ولكن كيف يمكن لهذه المحصلة أن تحـدث إذا مـا كان من نتائج الصداقة أن نجعل أحد الأطراف خاضعاً للأخر لأسباب تبدو غير مبررة عقلانياً؟ فإذا كان للصداقة أن تظل أساساً للمجتمع، فيجب أن تأتي مكملة لفضيلة الإحترام المتبادل التي ناقشناها في الفصل الأول. فهذه الفضيلة؛ خاصة حال تدعيمها بوجهة نظر أرسطو الخاصة بالتشاور العام؛ ستشـجع النـاس على إيجاد طرق للإصغاء، والفهم، وترك مساحة للآخرين. غير أنه بإرساء علاقات من هذا النوع تحت مسمى صون الصداقة، من شأن المجتمع المدني؛ المكتمل بحيز مستقل من التجمعات، وبيئة أخلاقية أوسع تحفظ احترام الحقوق؛ من شأن هذا المجتمع أن يبزغ أيضاً.

وتوحي هذه الرؤى بأنه حتى إذا لم يكن أرسطو قد نادى بـ ـ أو احتضن رؤية المجتمع المـدني التي ننادي بها هنا، فهو يبقى؛ رغم ذلك؛ أقرب لفهمها وتبنيها من معلمه أفلاطون."[٢٨]

وإذا شرعنا فى إتمام هذا النوع من المقارنات محاولين أن نتبين صفات الفيلسوف أو الكاتب المؤيد أو حتى الممهد لإقامة مجتمع مدنى وذلك الذى ينقد ويعارض وجـوده. سـنجد لـدينا فـريقين: الأول، ولنحصرهم جملة فى البداية: أرسطو يعتبر من الممهدين أو الميسرين، سانت أوغسطين من الميسـرين وربما لم يكن راغباً، القديس توما الأكوينى من الميسرين كما سنفصل، مكيافللى من الممهدين بأطروحاته العملية كما سنشرح تفصيلاً وبالاستشهادات، هوبز، ولوك، وكانط، وهيجل، وروولز، وبيـرك وتوكفيـل، وأواكشوط من المؤيدين بل يمكننا تصنيفهم بأنهم ينادون بمجتمع مدنى. كل هؤلاء فى مقابل من؟ من هو الفريق الآخر؟ أولهم روسو كان مفسداً بقيمه الشمولية والثورية فى بعض الأحيـان لمشـروع المجتمـع المدنى. غيره ليسوا كثيرين، لكنهم: ماركس، نيتشه، ماكس فيبر، هربرت ماركيوز، ميشيل فوكو!

يمكننا بالطبع من خلال القراءة الفاحصة أن نتبين الفروق على غرار ما رصدناه بـين أفلاطـون وأرسطو، وأن نستشف كذلك من خلال نوعية الفلسفة المطروحة سبب تأييد أو معارضة فلاسفة معينـين للمجتمع المدنى. غير أننا لا نسعى إلى إتمام ذلك لسببين أولهما ما سيستغرقه من صفحات طويلـة نربـأ بالقارئ ألا تدفعه إلى الملل أو التحيز إلى وجهة نظر معينة. السبب الثانى أننا لا نريد بالفعل التدخل بين الكاتب والقارئ تدخلاً قد يفسد الاستمتاع بخصوصية الغوص والتحليل مما يمكن، بل ونأمل أن يقوم بـه القارئ بنفسه. لم يكن هذا النموذج إذاً إلا محاولة منا لإثارة بعض أنـواع التحلـيلات الممكنـة وأيضـاً الخروج منها بتطبيقات معينة، مختلفة. فالكتاب بالفعل فى حاجة إلى دراسة أكثر منها قراءة.

ملاحظات لغوية.

ويبقى فى النهاية أن نشير إلى بعض الملاحظات النهائية والمتنوعة والتى يدور معظمها فى فلـك

[٢٨] Ibid., 65.

لغوى.

أولاً: فيما يتعلق بنوع الأسلوب السائد بين معظم الفلاسفة فى هذا الكتاب سنجده جانحاً نحو الدراما الفلسفية، نحو البحث عن السلوان فى ظل ما يتعرض له المجتمع الإنسانى مـن تـدهور خاصـة فـى منظومات القيم، والأخلاق عامةً.

سنجد أيضاً أن لا شيء يصرع هذا الأسلوب إلا ما يطرحه الحل السياسى مـن ممارسـة وعمـل واقعى يحاولان أن يفلتا بالإنسان من ملابسات فلسفية وعرة ودقيقة حدت بالبشرية أن تعرج إلى أسـاليب متنوعة أشهرها البنيوية والتفكيكية.

حرصنا على نقل ما أورده الكاتب من فقرات استشهد بها من النصوص الأصلية البـارزة حيـث رأينا أهمية نقلها ببلاغتها وتنوعها على المستوى اللغوى والجمالى فى النص الإنجليزى. لذلك فقد أوردنا النص الإنجليزى تحت الترجمة العربية بحروف مائلة مميزة.

فقد رأينا أنه أحياناً ما يكون الإيقاع الإنجليزى- بغض النظر عن مدى بلاغة الأسلوب العربى- له مذاقه الخاص فى تناول القضية المطروحة لمن يريد الإطلاع على النص الإنجليزى بجمالياته المختلفـة. ولم تكن عبارة "نيتشه" التى افتتحنا بها هذه المقدمة سوى ميل لتحبيذ درجة معينة من الاندماج مع اللغـة وتذوقها فيما يخص إيقاع الأسلوب. وهو بالمناسبة من الأشياء المهمة التى يمكن أن نلحظها واضحة بين الكتابات المختلفة التى يعكسها ما ورد فى الكتاب من لغات، وأساليب مختلفـة. فكتابـة "جـون لـوك" الإنجليزية التى نميزها بمفردات ثاقبة ومباشرة تختلف عن كتابة "روسو" الفرنسية التى تغلفها الشـاعرية وانتقاء المفردات التى تلهب المشاعر، نوعان مختلفان من الكتابة يختلفان تماماً عـن الكتابـة الألمانيـة خاصة كما وردت هنا من خلال اثنين من أعظم الذين كتبوا بالألمانية هما: ماركس ونيتشه. سنجدها عند هذا الأخير مثلاً لغة متدفقة، تتميز باختيار الرموز الحية، والكلمات المنمقة، والأشعار الرائعـة التـى لا تبرح ذهنك دون أن تجبرك على معاودة هذا الفيلسوف مرات ومرات، وهو فخ له مذاقه الخاص نتمنـى لو وقع فيه جميع القراء ممن لم يقابلوا نيتشه بعد. "فهو يطرح مقولاته بأشد أشكال الصيغ تطرفاً وأقواها خطاباً، وهذا ما دفع صغار المفكرين- مثلما يقول؛ "رودولف شتاينر" ؛ ليقرعوا بأجراس الخطر معلنـين على الملأ أن روحاً خطرة قد ظهرت إلى الوجود." ولعلنا قد ننجح فى توصيل هذا الانطباع من خـلال الفقرة التالية من كتاب نيتشه "*نشوء الأخلاق*":

"عندما اصطدمت جيوش الصليبيين فى الشرق بالجيوش المحلية التى لا تقهر، والتى يملك أفرادها عقولاً حرة بامتياز، ويعيش أفرادها ولاسيما ذو الدرجات الدنيا بكامل الطاعة والانضـباط. عنـد ذلـك جاءتهم بطريقة ما إشارة حول الرموز وحول الكلمة الخاطئة. أما القيادات العليا فاحتفظت بالسر "لا توجد

حقيقة وكل شيء مباح" ومنذ تلك اللحظة، ربحت الروح حريتها، وأصبحت الحقيقة خادمة العقيدة."[٢٩]

لاشك إذاً أن الكتاب كما ذكرنا آنفاً فى حاجة إلى نوعية خاصة من القراءة بعيداً بالطبع عن جانب (الفائدة) التى يقدمها، فهذه الفائدة واضحة لمن يريد أن يقتصر على الاستعمالات العملية للكتاب، كمرجع على سبيل المثال. أما عن التذوق والجدل فللكتاب شأن آخر مع القراء.

وأخيراً أود أن أذكر أن ما من عمل فى هذه الحياة إلا وكان نتاج تعاون، ومساندة، ودفع من الآخر، الذى يجب دائماً أن يأخذ مكانته المستحقة فى منظومة الفرد، مكانة الندية، وذلك إذا كان لأية إيجابية مما يسعى إليه المجتمع المدنى أو أية منظومة أخرى فى حياتنا أن تتحقق على أرض الواقع. وقد كان بالفعل للآخر دوراً مؤثراً جداً فى خروج هذا العمل بلغتنا العربية، وفى هذا الصدد اشكر جميع **الآخرين** التاليين الذين يضمون أناس أشعر أحياناً أنه من الصعب أن أفصلهم عن ذاتى.

أولاً أود أن أقدم الشكر لزوجتى "سهير" وابنتى "ليلى" فقد ساعدتنى سهير كثيراً فى متابعة الترجمة وما وفرته من مناخ مؤهل، وكذلك مساعدتها العملية لى على فهم ما يمكن أن يكون من جوانب إيجابية فى المجتمع المدنى الليبرالى! فلها عميق امتنانى. كما أننى مدين إلى "ليلى" العينين اللتين تحضان على البهجة؛ بالمثابرة على إنهاء الكتاب.

ثانياً، أود أن أشكر ذلك الآخر، والقريب إلى نفسى جداً "مايكل جاسبر" الصديق الذى منحنى نسخة من الكتاب الأصلي أولاً، وكثيراً من وقته الثمين ثانياً.

ثالثاً كان لأصدقائى دور كبير حتى اكتملت هذه الترجمة بدءاً من المساندة العملية والروح المشجعة مما قام به الصديقان "سيد محمود"، و"سمير مندى".

الأصدقاء علاء كمال وشريف الحبيبي، وعبد المولى إسماعيل، وياسر عبد اللطيف."

وأخيراً أتوجه بالشكر إلى من كان لهم الفضل فى إدراكى للكثير من الأمور فى مجال العلوم السياسية والمجتمع المدنى، والتى كانت ظلت خفية علي قبل تفنيدها ضمن محاضرات دبلوم المجتمع المدنى وحقوق الإنسان فى كلية الاقتصاد والعلوم السياسية أخص منهم ا.د. مصطفى كامل السيد، د. علا أبو زيد، د. هويدا عدلى. د. احمد ثابت.

وفى النهاية أرجو أن أكون قد قدمت بهذه الترجمة ما من شأنه أن يسهم في مزيد من الجدل ويثير الحركة.

ربيع وهبه

[٢٩] رودولف شتاينر، نيتشه مكافحاً ضد عصره، ترجمة حسن صقر، دار الحصاد للنشر والتوزيع، سوريا، ١٩٩٨، ص. ٥١.

استهلال

وضع هذا الكتاب لتحقيق ثلاثة أغراض:

الأول- وهو المغزى السائد بين ضفتي الكتاب- أنه لكي ينخرط "الطلاب" فى التفكير السياسـى، ومن ثم يبحثون فى قضايا مهمة من قبيل طبيعة العدالة أو أساس السعادة عليهم أن يتعلموا مقارنة ومقابلة وجهات نظرهم وأطروحاتهم بوجهات نظر وأطروحات الآخرين. وأراني هنا أعملت عدة اسـتراتيجيات من شأنها حث القراء على التفكير بهذا الأسلوب في تناولهم للكتاب.

من بين هذه الإستراتيجيات، أن تنظيم الكتاب نفسه جاء ليساعد على تعلم عقد المقارنات والمقابلات بين الحجج المختلفة التي تدور حول الفكرة الرئيسية للكتاب، وهي فكرة المجتمع المدني. وفي هذا الصدد قمنا بتقسيم مفكرى المجتمع المدني بين كُتاب ما قبل العصـر الحـديث *pre-modern writers* ونقـاد أواخر العصر الحديث *later-day modern critics*. الأمر الذى يوفر للقراء إمكانيـة تنـاول المـادة الخاصة بهؤلاء المفكرين في اقترانها بنمطين محتملين من النقد. فالأجزاء الثلاثة الرئيسية للكتاب تضـع أمام القارئ صورة "إجمالية" تقوم بوظيفتين: أولهما وصف ماهية المجتمـع المـدني والأخـرى تحديـد المقاربات الرئيسية التي يمكن توظيفها في البحث في أهمية ذلك المجتمع المدني.

ومن الاستراتيجيات الأخرى التي قصدنا بها تحفيز التفكير السياسي لدى القارئ أننا ذيلنا كل فصل من فصول الجزئين الأخيرين بهامش للتخيل والجهد البحثي أطلقنا عليه "*الرد والرد المضاد*" *response and rejoinder* أبرزنا فيه الحيثية التي كان من شأن مختلف المفكرين أن يتناولوا بهـا أفكـار وحجـج بعضهم البعض. وآمل أن يكون هذا المعمل لتحليل الأفكار والحجج مشجعاً للقراء، خاصة الطلاب منهم، على تخيل أنفسهم كما لو كانوا منخرطين في حوار مع مختلف المفكرين الذين ينقدون مواقـف بعضـهم البعض.

أما الهدف الرئيسي الثاني فيتمثل في مناقشة فكرة المجتمع المدني. الذي نرى في وجـوده مسـألة جوهرية لمن يسعى- كما يفعل معظمنا- إلى الحرية، وتحقيق المغزى من الحياة. والذي يستوقفنا هنا أننا نمر بعهد تبدو فيه المجتمعات المدنية في حالة انحدار في الكثير من بقاع العالم الغربي حيث ظلت هـذه المجتمعات متواجدة لردح من الزمن. وهو في الحقيقة ما تصادف مع وجود محاولات لخلق مجتمعـات مدنية في مناطق من العالم لم توجد بها من قبل هذه المجتمعات المدنية مثل أوربا الشرقية إثـر سـقوط سور برلين. وأني لآمل أن يساهم هذا الكتاب بأية طريقة مهما كان تواضعها في مقاومة تلـك النزعـات التي تساهم في إضعاف المجتمعات المدنية.

الهدف الأخير هو تفسير أعمال أهم الكتاب في حقل النظرية السياسية. صحيح أن كتاب مرجعي كهذا لا يمكن أن يلعب دور البديل عن المصادر الأساسية لكنه قد يساعد، كمرجع جيد، على فهم وتقدير أهمية هذه المصادر الرئيسية. وهنا آمل أن يكون هذا الكتاب مفيداً بحق لمن يريدون، مثلي تماماً، أن يحثوا الطلاب على نحو خاص على قراءة تلك الأعمال الخالدة في الفلسفة السياسية. ومن ثم فعند عملي في هذا الكتاب آليت على نفسي دوماً أن أُفصل الأفكار الرئيسية الواردة في النصوص الأساسية الرئيسية التي من الوارد أن يقررها القائمون على تدريس النظرية السياسية على طلابهم.

أما عن سبل الاستفادة من الكتاب، فهي عديدة باعتماد ذلك على القصد من تناوله أو قراءته، فإذا ركزنا على الحقل الأكاديمي، والمشتغلين به فنحن نروم بمن يريدون مد طلابهم بخلفية تساعدهم على فهم الكثير من الأفكار الواردة في تاريخ التفكير السياسي أن يشرعوا في قراءة الكتاب بشكل تسلسلي بدء من الفصل الأول عن المجتمع المدني، ثم الانتقال لمناقشة مختلف المفكرين الواردين في الأجزاء التالية. وفكرة المجتمع المدني تتميز بالرحابة والسعة ما جعلنا في تتبعها نفسر الكثير من الأبعاد الرئيسية للنظريات المختلفة تفسيراً كاملاً.

وهذه الحقيقة تتيح للمحاضرين، حال تدريس موادهم، سبر أغوار موضوعات أخرى مهمة بجانب المجتمع المدني. وفي هذا الصدد يعد الكتاب مفيداً لمن يريدون طرح مجموعة من الموضوعات المتكاملة والبديلة. فالكتاب يوفر قائمة كاملة من الموضوعات الرئيسية لمن يريدون على سبيل المثال مناقشة طبيعة مجتمع عادل أو صالح، مكانة الحقوق في المجتمع، دور وأهمية التفكير العام والتشاور، خاصية الفضيلة المدنية كما وردت في الرؤى المختلفة من التفكير السياسي، الدلالة السياسية لبعض الأفكار من قبيل التسامح والاحترام المتبادل، طريقة صياغة مفهوم السلطة الشرعية، الأوجه المختلفة للديمقراطية، العلاقة بين الرؤى ما قبل الحديثة والحديثة فيما يتعلق بطبيعة الأفراد والمجتمع.

ولمن يبغي استخدام الكتاب في فصل دراسي عن التفكير السياسي من الممكن التوكيد على فكرة المجتمع المدني، وجعلها أرضية لعقد المقارنات ومقابلة الحجج المختلفة فيما يخص هذه التيمة الرئيسية. في هذه الحالة من شأن المحاضر أن يرشد طلابه بقراءة المقدمة، والفصل الأول ثم الانتقال مباشرة إلي القسم الثاني والثالث على التوالي، فهما يحتويان على مفكرى المجتمع المدني ونقادهم. ومن يريد تضمين الرؤى الكلاسيكية والمسيحية أيضاً في هذا الصدد، يمكنه انتقاء بعض المواد ذات الصلة من القسم الأول. ثم يظل الاختيار متاحاً أيضاً أمام من يرغب في استخدام تيمات بديلة ومتكاملة كأساس لفصل دراسي عن التفكير السياسي خاصة من قبيل تلك المذكورة في الفقرة السابقة.

وأخيراً أود التنويه إلى أن هذا الكتاب قد أصبح بمثابة تحدى مثير للكتابة على مر العامين الماضيين. لقد قدم لي كثيرون مساعدات هامة. وفي هذا أود أن أخص بالشكر أسرتي بما فيهم والدي "وليام"، و"دورثي" ديلو William and Dorthy DeLue وزوجتي "كارين" Karen وأبنائي "دان" Dan و"آنّا" Anna و"إريك" Erik وزوجته "راشيل" Rachael. فهؤلاء علموني عن طبيعة المجتمع المدني أكثر من أي كاتب رجعت إليه في

هذا الكتاب. ولذلك أهدي إليهم هذا الكتاب. أود أيضاً أن أشكر ستيفن هل Stephen Hull محرري الخاص في مؤسسة آلين آند بيكون Allyn and Bacon فقد كان خير معاون لي على مدار الرحلة كلها. كما أود أن أشكر عميد كليتي، كارل ماتوكس Karl Mattox على مساندته لي. وأقدم عرفاني أيضاً إلى طلابـي فـى مرحلـة الدراسة الجامعية ممن جعلت منهم هدفاً لمحاضرات قامت على أساس هذا الكتاب، بهدف استكشاف أفضـل الطرق لصياغة الأفكار والأطروحات. علاوة على ذلك، فإني أقدر جميع النصائح القيمة التـي قـدمها إلـي العديد ممن قرءوا المخطوطة الأولى. وفي هذا الإطار أخص بالشكر نانسي لاف Nancy Love، جامعة ولاية بنسلفانيا *Pennsylvania State University* وسيمون شامبرز Simon Chmbers جامعة كولورادو بـ "باولدر" *University of Colorado at Boulder*، وريتشارد ك. داجر Richard K. Dagger بجامعـة ولايـة آريزونـا *Arizona State University*، وروبرت كيرفيرست Robert Kurfirst بجامعة سنترال فلوريـدا *University of Central Florida* ، و"جويل" د. شفارتز Joel D. Schwartz بكلية ويليام آند ماري *The College of William and Mary* ، و"ويليام" ر. جارنر William R. Garner بجامعة إلينوى الجنوبية في كاربونـدالى *Southern Illinois University at Carbondale* وآندرو كيين Andrew Keen بجامعة نـورث إسـترن *Northeastern University* ، وجريج دى لورير Greg DeLaurier كلية إثاكـا *Ithaca College*، و"تيـودور ل. بوترمـان" Theodore L. Putterman بجامعة كاليفورنيا في ساكرامينتو *University of California, Sacramento*. لقـد حاولت الاستفادة من تعليقات المراجعين لتحسين مستوى الكتابة وجعل الكتاب شاملاً إلى أقصى حد ممكـن. وأشكر أيضا المراجعين الذين وضعوا أيديهم على الأخطاء التي تبقى في النهاية مسئوليتي وحدي.

مقدمة المؤلف

١- التفكير السياسي والنظرية السياسية.

ينشغل الناس بالتفكير السياسي عندما يبحثون في تحديد أي الأفكار السياسية تقدم وعوداً أكثر، وأي الحلول السياسية تستجيب أفضل من غيرها لتحديات بعينها، وأية أنظمة سياسية تكون الأفضل في تلبية حاجاتهم. والتحدي في هذا الكتاب يتمثل في جعل الناس يألفون طبيعة التفكير السياسي على أمل أن يكون هذا مشجعاً للقراء على الانخراط بأنفسهم في هذا النشاط. ولأننا سنناقش في هذا الكتاب نظريات سياسية مختلفة، فإنني أُفضل قبل المضي قدماً في هذا أن نتوقف برهة لنتحدث قليلاً عن ماهية النظرية السياسية وكيف علينا أن نفهم التفكير السياسي في علاقته بها.

وسأستخدم هنا كلاً من مصطلح النظرية السياسية ومصطلح الفلسفة السياسية بالتبادل[١] . فالنظرية السياسية تنشأ إلى حد ما كإجابة على سؤال يلفت انتباه المنظر السياسي. فقد سأل "أفلاطون" *Plato*، على سبيل المثال، إلى أي حد يمكن أن تتحقق العدالة، بإسهاماتها المهمة للحياة البشرية، في مواجهة مجتمع يتعامل مع فكرة العدالة بروح الشك؟ كذلك أراد "هوبز" *Hobbes* أن يعرف ما الذي يجعل المجتمع يتورط في الحرب، وتساءل أيضاً كيف-أو حتى ما إذا كان ممكنا- التغلب على احتمال الحرب، وتحقيق السلام والحرية؟ في حين سأل "رولز" *Rawls* كيف نبني مجتمعاً يمكن للأفراد فيه أن يحترموا الحقوق الأساسية لبعضهم البعض رغم وجود وجهات نظر أخلاقية متعارضة ولكل منها معقوليتها؟

للإجابة على أسئلة من هذا النوع يجب أن يكون المرء قادراً على تكوين صورة للعالم تساعد في تفسير الطريقة التي يعمل بها. فعلى سبيل المثال إذا كنا معنيون بأن يحقق مجتمعنا شكلاً من الحقوق المتساوية للجميع ووجدنا أن المجتمع يبدو مقاوماً لهذا الهدف، فإن هدف فلسفتنا السياسية حينئذ سيتمثل في استعراض العوامل التي تعوق التقدم نحو هذا الهدف، والوقوف على كيفية التغلب على تلك المعوقات. ونحن في سعينا نحو هذا المشروع نشكل صورة للعالم تفسر سبب عرقلة هذا المجتمع لتلك الحقوق، ولكن بالإضافة إلى ذلك، لابد لهذه الصورة أن توضح كذلك تلك العوامل التي يمكن أن تساعد المجتمع في ترسيخ تلك الحقوق.

ولكن في انشغالنا بهذا الجهد لا يمكننا بأية حال أن نستوعب جميع العوامل التي يجب أخذها في

---

[١] في اتخاذ هذا الموقف أتبع Sheldon Wollin. أنظر Sheldon S. Wollin, Politics and Vision, Continuity and Innovation in Western Political thought, (Boston: Little, Brown, and Co., 1960), p.21. من أجل رؤية مختلفة، تميز النظرية السياسة عن الفلسفة السياسية، أنظر Nannerl O. Keohane, "Philosophy, Theory, Ideology", Political Theory, 4:1, February, 1976, pp. 18-82.

الاعتبار عند معالجة السؤال المطروح. والسبب في افتقاد الفهم الكامل هو أن المنظر السياسي يرى العالم من وجهة نظر محدودة وجزئية، وانه ليس من منظر/ة يملك أز تملك تلك المعرفة الشاملة التي تمكنه أو تمكنهـا من الفهم الكامل لجميع العناصر الخاصة بالسؤال المطروح. والنتيجة أن كل ما يستطيع المنظر عملـه هـو تقديم رؤية (باستعارة مصطلح شيلدون فولن *Sheldon Wolin*) تصف العلاقات الممكنة بين العناصر الرئيسية للمجتمع، بما فيها البشر والمؤسسات، بهدف معالجة السؤال المطروح.[١]

من خلال هذا المشروع، يمكن للمنظر السياسي صياغة نظرية كاملة التفاصيل، توضـح أي الحقـوق يمكن إرساءها وتطويرها في المجتمع، وكيفية إتمام ذلك، وما هي المعوقات الرئيسية التي يجب التغلب عليها بهدف نيل تلك الحقوق كاملة. وبانشغال المنظر/ة في هذا النشاط فإنه أو أنها ستناقش العديد مـن العوامـل وعلاقتها ببعضها البعض بما فى ذلك دور الحكومة، مكانة التعليم، طبيعة الواقع الاجتماعي والثقـافي الـذي يجب أن يكون قائماً، وما إلى ذلك. وإذا افترضنا أن المنظرين السياسيين يطورون نظريـاتهم مـن خـلال خبراتهم الخاصة ووجهات نظرهم، فمن الوارد أن يطوروا نظريات متعارضة فيما يخص نفـس السـؤال أو المسألة المطروحة. حيث أن منظراً ما قد يقدم نظرية تؤكد على مفاهيم معينة للدولة يرفضـها أو يدحضـها منظر آخر، كما أن منظراً ثانياً قد يحدد ظروفاً ثقافية معينة يمكن اعتبارها غير مترابطة مـن قبـل منظـر ثالث، وهكذا دواليك.[٢] عموماً تبقى المسألة الواضحة هنا أن أية نظرية معينة عندما تُرى من زاوية نظريـة أخرى يمكن القول بمعنى ما أنها تفتقر إلى الكمال والشمولية فيما يخص السؤال المطروح. نتيجة لذلك، لابد لنشاط الفلسفة السياسية أن يتضمن منظرين سياسيين يخالفون بعضهم البعض حول أى النظريات أفضل فـي تفسير العالم، وأيها أفضل في المساعدة على حل سؤال أو مسألة بعينها.

٢- الصلة بين النظرية السياسية والتفكير السياسى.

ما هي العلاقة بين التفكير السياسي والنظرية السياسية؟ كلاهما يشتركان في تنـاول مسـائل سياسـية واجتماعية مهمة. والحقيقة أن التفكير السياسي؛ شأنه شأن النظرية السياسية؛ يتناول أسئلة يبدو أنها قد هيمنت على النقاش السياسي عبر التاريخ. فالتفكير السياسي بطرحه للأسئلة التي سردت في استهلال هـذه المقدمـة يصبح لا محالة منخرطاً فى طرح العديد من أسئلة أخرى، من قبيل ما هي طبيعة العدالة، الحريـة، الحيـاة الصالحة، إلى غير ذلك.

وفي مجرى تناول هذه الأسئلة، دائماً ما يرجع التفكير السياسي إلى النظرية السياسية. ذلك أنه فـي الإجابة على أسئلة رئيسية غالباً ما يستفيد المنشغل بالتفكير السياسي من الرؤى المختلفـة للحيـاة السياسـية المقدمة من قبل مختلف المنظرين السياسيين. وفي هذا الإطار يتحدى هذه الرؤى بغرض تقديم إجابات قيمـة

[١] Wollin, Politics and Vision, pp. 18-19.

[٢] المرجع السابق.، ص. ١٩.

على الأسئلة المطروحة.

إن التفكير السياسي دائماً ما يمثل أرضاً خصبة يمكن الانطلاق منها لتحدي رؤية معينة واردة في إحدى النظريات السياسية. إذ أنه كما أشرنا تواً ليس هناك مطلقاً رؤية كاملة، فكل رؤية تتضمن بالضرورة عناصر مهمة من الواقع، في حين تقلل من أهمية عناصر أخرى. والشخص الذي يمارس التفكير السياسي غالباً ما يؤكد وجهة نظرنا هذه، عندما يثبت أن رؤية سياسية معينة ليست كاملة بما يكفي لمساعدة المرء على فهم واقع سياسي أو اجتماعي معين فهماً كاملاً.

وعندما يتبين أن رؤية سياسية معينة لا تقدم أساساً جيداً لمعالجة سؤال بعينه، ينتقل المنشغل بالتفكير السياسي إلى نظرية أخرى لمعرفة ما إذا كانت النظرية البديلة تقدم منهجاً أفضل في تناول السؤال محل البحث. وفي محيط التفكير السياسي يكتشف المرء وجود العديد من النظريات السياسية التي تبحث في السؤال المثار. على سبيل المثال، عند تناول السؤال الخاص بالعدالة قد نبدأ بأفلاطون ثم ننتقل إلى ارسطو وننتهي بهيجل. وفي كل حالة نقارن بين تفسيرات مختلفة مدافعين عن تفسير ضد أخر. ونظل هكذا على أمل الوصول إلى مفهوم للعدالة يمكن الدفاع عنه ضد ناقدينا. وأثناء هذه العملية، قد نرفض جميع الرؤى المعروفة للفلسفة السياسية عن الموضوع قيد التناول ونخلق في المقابل رؤية جديدة. وفي هذا الإطار، قد نصل إلى نظرية سياسية جديدة تماماً لتناول مشكلة مهمة طرحها التفكير السياسي.

إن التفكير السياسي يقوم على النظرية السياسية، فبدون الأخيرة لا يمكن للأول أن تقوم له قائمة. فما أن تبدأ عملية التفكير السياسي، يصبح المنشغل بهذا النشاط ملتزماً بأن يختبر العديد من الرؤى الموضحة في نظريات سياسية مختلفة، وهو في ذلك، يبحث عن رؤية شاملة للحياة السياسية لا يمكن لها أن تظهر بأية حال قبل أن تكون هناك إجابة محددة قد تم تحقيقها بصدد سؤال مطروح. وبالطبع قد لا يمكننا الوصول إلى هذه النقطة، ومن هنا نجد أن المنخرطين في التفكير السياسي غالباً ما يتعين عليهم البحث في فائدة نظريات سياسية مختلفة تتناول الأسئلة المطروحة.

٣- سقراط في محاورات "الدفاع" و "أقريطون".[1]

نظراً لأن الدفاع الكلاسيكي عن التفكير السياسي قد وجد في تفسير أفلاطون لسقراط في محاورات "*الدفاع*" Apology و"أقريطون" Crito، يليق بنا أن نناقش الموضوعات الرئيسية لهذه المحاورات. وهو نوع من التدريب من شأنه إعداد القارئ لما سيرد في الفصل الثاني من معالجة *لجمهورية* أفلاطون. وقبل مناقشة هذه المحاورات، من الأهمية أن نقدم خلفية بسيطة حول سقراط *Socrates* (٤٧٠-٣٩٩ ق.م) الشخص الذي

[1] تعليلي هنا قائم على تفسيري لمحاورات أفلاطون "الدفاع وأكريتون الواردة في Plato, Euthyphro, Apology and the Creio ترجمة: F. J. Church, (Indianapolis: Bobbs- Merril Company, 1956), pp. 21-67.

كان مثار إعجاب أفلاطون، وجعله، كما سنرى في الفصل الثاني، المتحدث الرسمى بأسمه في *الجمهوريـة*. لقد عاش سقراط في أثينا أثناء فترة حل فيها حكم أوليغاركي *oligarchic* مستبد محل ما كان قائماً من جهود تسعى إلى الحفاظ على الديمقراطية. فبعـد هزيمـة الأثينيـين عـام ٤٠٤ ق.م فـي الحـرب البيلوبونيـة Pelopennesian War مع إسبرطة، احتلت القوات الإسبارطية المدينة. وفـي هـذا الوقـت انتهـز حـزب أوليغاركي في أثينا، وبمساعدة الإسبرطيين الفرصة لتقويض الديمقراطية الأثينية، وتأسيس الحكم الذي عرف في التاريخ بإسم قبضة "الثلاثين طاغية" *Thirty Tyrants*. والمفترض أن هؤلاء كانوا فى سبيلهم إلى وضـع دستور ديمقراطي جديد، لكنهم فى الحقيقة أبوا أن يفعلوا ذلك، وقاموا فى المقابل بتنفيذ الإعدام ليس فقط فـي الديمقراطيين المعروفين، بل أيضاً في الأوليغاركيين الذين أيدوا حكم القـانون.[١] وفـي النهايـة تـم عـزل الأوليغاركية بواسطة ٣٠٠٠ مواطن وفيما لا يزيد عن سبع شهور عادت الديمقراطية[*] مرة أخرى فـي ٤٠٣ ق.م.[٢]

لم يكن سقراط على وفاق مع النظام الديمقراطي الجديد، فقد قدم تعاليم تقول أن السياسة تتطلب نوعاً خاصاً من الخبرة التي لا يمتلكها بالضرورة الناس العاديون ممن لديهم مهارات في مهن أخرى. وقـد بدت وجهات نظر سقراط بالنسبة للأثينيين قريبة من وجهة النظر الأوليغاركية، فالأثينيون الذين كـانوا مـا يزالوا قريبى عهد من إرهاب الأوليغاركية بدرجة تكفي لجعلهم لا يرغبون فى أى شئ له صـلة بهـم، قـد رفضوا سقراط بصفته مهدداً للديمقراطية، وقدموه إلى المحاكمة وحكموا عليه بالإعدام.[٣] وفـي محـاورات "أقريطون" و"الدفاع" وأيضاً في *الجمهورية* يسجل أفلاطون التزام سقراط بكل من البحث عن الحقيقة، وبوجهة نظره القائلة بأن النظم السياسية يجب أن تُدار بواسطة خبراء يفهمون كيف يستخدمون السـلطة مـن أجـل أغراض أخلاقية.

وفيما يلي نقدم تفسيراً لمحاورتي "الدفاع" و"أقريطون" اللتين يظهران أهمية التفكيـر السياسـي. ففـي

---

[١] Irriving M. Zeitlin, Plato's Vision, The Classical Origins of Social and Political Thought, (Englewood Cliffs, New Jersy: Prentice Hall, 1993), pp. 47-48.

[*] لم تكن الديمقراطية هى النظام المرغوب فى أثينا بصفته النظام الأفضل كما قد يكون حادثاً بيننا الآن، وسنرى فى الفصل الثانى كيف صنف أفلاطون أنظمة الحكم المختلفة ومنها الديمقراطية التى لم تكن تعنى حين ذاك سوى نظام يتسم بالفوضى وعدم الكفاءة. وهذا ما كان سائداً فى الفترة ما بعد انقشاع الحكم الأوليغاركى مثلما يشير الكاتب. وهاهو زينفون المزعوم Pseudo- Xenophon أحد تلاميذ سقراط ينتقد الديمقراطية الأثينية بشدة لأنها تتميز حسب رأيه بالانقسام، والفوضى. وطرح فى المقابل نماذج من الخارج متمثلة فى جمهورية اللاسدمونيين La Republique des Lacedemoniens التى تمجد البساطة وحسن سير المؤسسات الإسبرطية. انظر: "جان توشار وآخرون، تاريخ الفكر السياسى، ترجمة د. على مقلد، الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣. <المترجم>

[٢] Mulford Q. Sibley, Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought, (New York: Harper and Row, 1970), p. 44.

[٣] Zeitlin, Plato’s Vision, p. 59.

"الدفاع" كان سقراط قد اُتهم بعدم اعتقاده في آلهة أثينا، وبأنه "جعل الحجة الأضعف تبدو هي الأقوى" وأنـه أفسد الشباب. وقد ظن سقراط نفسه بريئاً، وبالرغم من الدفاعات الطويلة والمقنعة عن سلوكه، فقد تم تجريمه وحكم عليه بالإعدام من قِبل محكمة أثينية شرعية. وقد أتاح لنا سقراط نحن القـراء، وبأبسـط الحجـج أن نخلص إلى أن تهمته كانت ببساطة هى انخراطه فى التفكير السياسي.

لماذا كان اعتراض الأثينيين على استخدام سقراط للتفكير السياسي بهذا العمق؟ للإجابـة علـى هـذا السؤال يجب أن نوضح ما كان سقراط يأمل في إنجازه من خلال التفكير السياسي. لقد بحث فـي اسـتخدام التفكير السياسي لتناول أسئلة رئيسية تتعلق بأفضل أشكال الحياة الأخلاقية والسياسية. إذ طرح علـى سـبيل المثال، أسئلة من قبيل ما هي العدالة؟ ما هي التقوى؟ ما هي طبيعة القانون؟ وما هو الخير؟ للإجابـة علـى أسئلة كهذه انخرط سقراط في العملية التي أُطلق عليها الحجة *الجدلية dialectical argument*.

تتمثل طبيعة هذه العملية في طرح سؤال، مثل ما هي العدالة؟ ثم تُقدم تصورات مختلفة عن العدالـة. والهدف من تقديم هذه التصورات أن نعثر بينها على المفهوم الصحيح. وللوصول إلى هذا الهدف يطلب مـن الناس أن يقدموا وجهات نظرهم الخاصة حول كل تصور متضمناً الأسباب الشارحة لعدم قبـول تفسـيرات بعينها. ثم يتم بعد ذلك اختبار هذه الأسباب بعناية. وبمجرد تقديم أسباب تدحض صحة تصورات معينة يـتم إسقاط هذه التصورات من الاعتبار، ومن ثم يمكن حصر قائمة التصورات الممكنة عن العدالة. ثم تُعاد الكرة مرة أخرى حيث ينطلق الفرد من خلال هذه القائمة المحدودة على أمل أن يجد مفهوماً للعدالة يتميز بالشمولية التي تصمد أمام أي تحد آخر. ويصبح المفهوم المتبقي أساساً للإجابة على السؤال الأساسي، ما هي العدالـة؟ والواقع أن جمهورية أفلاطون؛ كما سنرى في الفصل الثاني؛ ستحدو فيما بعد حذو هذا النموذج.

إذاً فالانخراط في التفكير السياسي، يتطلب خطاباً يشترك فيه آخرون ممن لديهم الاسـتعداد لاختبـار وجهات نظرهم على الملأ. هذه هى ممقاربة التفكير السياسي التى انتهجها سقراط طوال حياته. يقول سقراط في محاورات "الدفاع": "ما زلت ماضياً في اختبار كل فرد اعتقد أنه حكيماً، سواء كان مواطناً أم أجنبياً."[١] إلا أن هذا العمل الذي آمن به سقراط كان هو بالضبط الذي أوقع به في مشـكلات عديـدة. فهـو يخبرنـا أن "الأشخاص القائمين باختبار بعضهم البعض بدلاً من أن يغضبوا من أنفسهم يغضـبون منـي، ويقولـون أن سقراط شُنْعة، ويفسد الشباب"[٢] *an abomination and corrupts the youth*

ولكن لماذا غضب الأثينيون من سقراط؟ هل لأنهم ربطوا بينه وبين الأوليغاركية، أم هنـاك أسـباب أخرى؟ لا يمكننا هنا، وبطبيعة الحال، إلا أن نعمل حدسنا لمعرفة الأسباب التي جعلـتهم يغضـبون. وهـذا الحدس يعد في حد ذاته مفيداً لأنه سيبين لنا مشكلة عامة تطرحها عملية التفكير السياسي بالنسـبة للكثيـرين حتى يومنا هذا.

---

[١] Apology,Church Edition, p. 28.

[٢] المرجع السابق.، ص. ٢٨.

أحد أسباب شك الأثينيين في جهود سقراط قد يتمثل في أنه بانخراطهم في التفكير السياسي، كان عليهم التسليم بأن الرؤى، والآراء الموجودة قد تكون خاطئة، وأنها قابلة للمراجعة أو النفي. وهى محصلة كانت لها عواقب عكسية تماماً لدى الناس. فأحياناً ما تكون المحافظة على الوضع القـائم *status quo* بصـدد أفكـار جوهرية مثل العدالة، والتقوى شيئاً مهماً في حماية ما يشكل طريقة المرء فى الحياة.

والسبب الآخر للشك في محاولات سقراط قد يكون ذا صلة بكون منهجه يتطلب من الناس التعامـل مع وجهات نظرهم الخاصة في سياق من الآراء المتنافسة. في هذه الحالة يوحي التفكير السياسي بالنسبة لمن هم ملتزمون بإيجاد تعريفات عامة لمفاهيم رئيسية بمخاطرة مختلفة تماماً عن تلك المخاطر المطروحة أمـام من يخافون أن يصدع التفكير السياسي استقرار الأوضاع القائمة. فبالنظر إلى وجهات نظر متنوعة وقبـول التحدى الذى تطرحه أمام آراء الفرد الخاصة، يواجه المرء احتمال عدم الوصول مطلقاً إلى فهم مشترك مـع الآخرين، ومن ثم سيكون البحث عن إجابة لأسئلة سياسية مهمة مستمراً وأبدياً ما دام قد بـات واضـحاً أن هناك حجج قوية تستمر فى الظهور لتحدى وجهات نظر معقولة. والمشكلة هنا تتمثل فـي الاعتـراف بـأن الواقع الاجتماعي ليس بالضرورة وضعاً جامداً قائماً على حقيقة معترف بها، بل هو شـرط يتطلـب قبـولاً مستمراً لوجهات نظر وآراء متنوعة، لا يمكن التوفيق أو الجمع بين الكثير منها بسهولة.

وقد كان سقراط يأمل في تجنب هذه المحصلة المحتملة للتفكير السياسي وفي إيجاد التعاريف الشاملة لمفاهيم رئيسية من شأنها أن تقيم واقعاً اجتماعياً على أساس الحقيقة. وقد بدا سقراط دائماً واثقـاً مـن أنـه يستطيع أن يفعل ذلك. ولكن في ظل انتهاجه البحث عن الحقيقة من خلال عملية الحجة الجدلية، فقد جـازف بسقوطه في عدد لا يحصى من المشكلات غير القابلة للحل، وعالم من الحيرة والتردد.

مع ذلك كان سقراط على استعداد للخوض في هذه المخاطر. ولكن يبدو أن الأثينيين لم يكونوا كذلك. وفي نهاية الأمر انتهى الحال بالحكم على سقراط بالموت وهو الحكم الذي يرمز إلى رفض الأثينيين الانشغال بالتفكير السياسي واحتمال تبعاته. ولأن سقراط كان ملتزماً بهذا المشروع فإنه، وكمـا جـاء فـي محـاورة "أقريطون"، عندما دخل عليه أقريطون السجن ليقنعه بفكرة الهرب، رد عليه بأنه لن يغـادر دون أن يكـون مقتنعاً بأن هذا هو الشيء الوحيد الذى يستطيع أن يقوم به. وقال "إذا كان يحسن بنا ألا نتصرف مطلقاً بشكل غير عادل، فهل يجب أن نرد الظلم بالظلم، كما يعتقد العامة أننا فاعلون؟"[١]

بطرحه هذا السؤال، استغرق سقراط اللحظة مع أقريطون ليؤكد وبطريقة تراجيدية على أهمية التفكير السياسي. فجميع القضايا الرئيسية يجب أن تتعرض للتحليل المتبع في الشكل الجدلي من الحوار، الذي يرسي دعائم التفكير السياسي. ونجد هذا الهدف متحققاً في محاورة "أقريطون" أثناء المناقشة المشهورة المتخيلة مـع قوانين المجتمع. والجدال الرئيسي المتضمن في الدفع المقدم بواسطة القوانين هو أن سـقراط بهربـه كـان سينتهك قوانين أثينا. ولماذا تكون هذه هي القضية؟ لقد تم اتهامه بواسطة محكمة شرعية، وتقضى القـوانين

---

[١] Crito, Church edition, p. 59.

بأن يذعن المتهمون لما يقع عليهم من أحكام. ولكن لماذا يكون من الخطأ انتهاك القوانين؟ تجيب القوانين أنه من الخطأ أن تنتهك القوانين العادلة والحقيقة أن قوانين أثينا عادلة كل العدل. وتدعيماً لهـذا الـزعم تشـير القوانين إلى طرق مهمة نفعت سقراط، وغيره من المواطنين. فهى؛ أي القوانين؛ تُعد في الغالب نافعة بحكـم ما تقدمه من منافع ذات أهمية بالغة فيما يخص النضج الأخلاقي وتطوير الأفراد في المجتمع. وفي صـياغة قضيتهم مع سقراط، تشير القوانين أنها قد أمدت سقراط بثقافة أعدته للحياة، بما فيها حياة التفكير السياسـي. والحقيقة أنها لم تمنعه من الانشغال بالتفكير السياسي. فقد سمحت له أن يجادل سياسات الدولة وعندما كان لا يتفق معها سمحت له أيضاً بمحاولة إقناع الدولة بتغيير مواقفها. فالقوانين تتيح له مغادرة البلاد بدون عقوبـة إذا كانت السياسات التي تتبناها الدولة ليست بتلك السياسات التي يتفق معها في الرأي.[١]

هكذا صار المغزى من المجادلات التي قدمتها القوانين واضحاً الآن. فشكوى سقراط ما كان لهـا أن تكون ضد القوانين لأن القوانين عادلة. وكان يجب أن تنطلق شكواه ضد شعب أثينا الذي تصـرف تجاهـه بشكل غير عادل. ولأن القوانين عادلة، فإن سقراط مدين لها بإخلاصه الدائم، وعليه ألا يرتكب ما يضر بها. وإذا كان له ألا يطيع قوانين عادلة، فإنه في الحقيقة كان سيتصرف بطرق ضارة بالقوانين، وهو بارتكابه هذا الضرر إنما يتواطأ مع الظلم الذي كان قد ُأرتكب بالفعل ضده. ومع هذه المعطيات فـإن سـقراط يقـرر أن الشيء العادل الذي يمكنه عمله هو الإذعان لحكم الإعدام.

علاوة على ذلك فإن سقراط بدعمه لقوانين عادلة إنما يكرس واحداً من أهدافها الرئيسية المتمثل؛ كما رأينا؛ في حماية التفكير السياسي. والبحث عن الحقيقة لا يتطلب أقل من ذلك. فإذا كان سقراط يعـيش بيننـا اليوم لكان سيدعم بلا شك هذه النقطة على أنها أكثر أهمية من أي وقت مضى. فالسياسات المعاصرة تـدار الآن بواسطة مديري الحملات وخبراء الإعلام ممن لا يملكون سوى القليل من الاهتمام بـالتفكير السياسـي. ليس هدفهم تشجيع المقاربة الجدلية لاختبار الأفكار التي يتطلبها التفكير السياسي، بـل أن هـدفهم هـو أن يستخرجوا من الجماهير الاستجابة المرغوبة (وفقا لتعريف مديري الحملات) لعدد متنـوع مـن الشـعارات بغرض استخدامها فى تحقيق حشد جماهيرى مؤيد لمرشحين أو قضـايا بعينهـا. فراسـموا اسـتراتيجيات الحملات الانتخابية يرون التفكير السياسي تهديداً لأمثالهم ممن يأملون في تحويل المجتمع إلى مجرد حشـود ضخمة، حيث تصبغ العقلية الجمعية آراء المواطنين. ونتيجة لذلك، لا يعود الأفراد قـادرين علـى صـياغة أحكامهم من خلال عملية المقارنة والمقابلة بين الأفكار، تلك العملية المكملة للنموذج الجـدلي فـي الفكـر.

---

[١] المرجع السابق ص.ص. ٦٠-٦١.

قراءات مقترحة

Keohane Nannerl O. “Philosophy theory Ideology,” Political Theory, 4: 1, 1976, pp. 81– 82.

Wolin sheldon S. Politics and Vision Continuity and Inovation in Western Political Thought. Boston: Little, Brown, and co., 1960.

Zeitin, Irving M. Plato’s Vision : th classical Origins of Social and Political Though. Englewood Cliffs, New Jersey: Prentice Hall , 1993.

والكثير الآن على وعي بأن هذا الوضع مستمر، والكثير أيضاً يسوءهم ذلك. إلا أن مجـرد الإشـارة إلـى المشكلة ليس كافياً. حيث يعد عودة الدراية بفن التفكير السياسي إلى الثقافة هى مسألة غايـة فـي الأهميـة بالنسبة للمحافظة على الثقافة. وإنني لآمل أن يساهم الكتاب في هذا الجهد.

٤- حول بقية الكتاب.

يتمثل نهجي في هذا الكتاب في تقديم نماذج من التفكير السياسي آمل أن تكون مشجعة للقارئ/القارئـة على الانخراط في التفكير السياسي بنفسه أو بنفسها. وهذا يعني أن تكون الكتابة بروح المقاربة الديالكتيكيـة لسقراط بحيث يصبح القراء متمرسين في مقارنة ومقابلة الرؤى والحجج السياسية. وفي سـبيل ذلـك فـإنني أخطط لمناقشة الطريقة التي كان للمفكر/المفكرة أن يدافع أو تدافع بها عن رؤيتها للمجتمع ضد مفكـرين أو مفكرات أخريات. وفى مجرى هذه العملية يتمثل مقصدي في مطالبة القراء بالتشكيك في تفسـيري للحجـج الواردة والمحتملة التي أرى أن المفكرين محل النقاش كانوا سيستخدمونها في الرد على مفكرين آخرين.

وبهدف تسهيل هذه المحاولة، سأقدم إيضاحاً مفصلاً لطبيعة وأهميـة المجتمـع المـدني كموضـوع أساسى. وبمناقشتي للرؤى المختلفة التي تنبعث من مناحي مختلفة للتفكير السياسي والمتناولة في هذا الكتاب، سأناقش كيف تنسحب هذه الرؤى المختلفة على هذه الموضوعة الرئيسية. على سبيل المثال، سيكون النسـيج الضام لجميع المناقشات متمثلاً في أسئلة من قبيل: هل كان لأفلاطون أن يؤيد المجتمع المدني؟ كيـف كـان لأرسطو أن يستجيب لمسألة المجتمع المدني؟ لماذا تبدو نظرية لوك مؤيدة للمجتمع المدني؟ في حين لا تبـدو رؤية روسو كذلك؟

وقد ترجمت هذا المسعى إلى تشجيع التفكير السياسي هنا أيضاً- مثلما ذكرت في التمهيد- من خلال إضافة هامش التخيل الذي أطلقت عليه "الرد والرد المضاد" في نهاية كل فصل من فصول الجـزأين الثـاني والثالث. في هذا القسم تراني محاولاً أن أتخيل كيف كان لمختلف المفكرين أن يردوا على بعضهم الـبعض. وعلى نحوٍ خاص، أتساءل كيف كان للمفكرين الذين سبقوا مفكرين آخرين أن يردوا على من جاءوا بعـدهم، علاوة على محاولتي إظهار الكيفية التي كان لهؤلاء اللاحقين أن يردوا بها على انتقادات سابقيهم. على كـل حال يتمثل اهتمامي في هذا الصدد في الوقوف على الكيفية التي كان لمفكرين بأعينهم أن يردوا بهـا علـى بعضهم البعض حول القضايا المتنوعة المطروحة في كل فصل. وحيث أن مسـألة المجتمـع المـدني هـي الموضوعة الرئيسية، فإن "الرد والرد المضاد" قد صمم لخلق الربط بين عدد متنوع من الأسئلة التي وجـدت في رؤى مختلفة وردت ضمن هذا الكتاب.

وفيما يلي مما تبقى من هذه الجزئية، سأقدم نظرة عامة ملخصة للمفكرين ممـن قمـت بتغطيـتهم. فالفصل الأول عبارة عن مناقشة للمجتمع المدني. حيث سأقوم بوضع المفهوم الرئيسي للمجتمع المدني الذي سيتم الرجوع إليه على مستوى الكتاب في مناقشتي للرؤى المختلفة الموجودة في النظريات السياسـية التـي

أتناولها.

في القسم الأول، نُجري مناقشة للرؤى الكلاسيكية والمسيحية للفلسفة السياسية أفردنا لها فصولاً عـن أفلاطون وارسطو والفكر المسيحي. وهي فصول مصممة للوقوف على كيفية اختلاف الفضيلة المدنيـة فـي العالم الكلاسيكي والمسيحي عن تلك الموجودة في المفاهيم الحديثة للمجتمع المدني. ولقد كتبت هذه الفصـول لأبين أن المفكرين الكلاسيكيين والمسيحيين بما أنهم مبدئياً غير مسئولين عن صياغة مفهوم المجتمع المدني، إلا أن هناك عناصر مهمة في رؤياهم شكلت جزء من تفكير المجتمع المدني. وعلى القراء أن يضـعوا فـي أذهانهم أن الفصل الخامس من القسم الأول، عن مكيافللي، يقدم لنا نقطة الانتقال مـن الـرؤى الكلاسـيكية والمسيحية إلى المفهوم الحديث للمجتمع المدني والفضيلة المدنية، الموضح في القسم الثاني.

في القسم الثاني ننتقل إلى الرؤى الليبرالية والمحافظة للمجتمع المدني. تسعى الرؤى الليبرالية إلـى تأمين أكبر قدر ممكن من الحرية الفردية عن طريق حماية الحقوق الأساسية للمواطنين. وسنجد أنه خلافاً لما جاء في التقاليد الكلاسيكية والمسيحية- التي رأت الأفراد كجزء من مجتمع يخضع للمفهوم السـائد للهـدف الأخلاقي العام للمجتمع، ذلك الهدف الذي يملي على الفرد طبيعة مكانته ودوره في المجتمع- تؤكد الـرؤى الليبرالية على أن الأفراد متكافئين، وأن تكافؤهم هذا يتوقف جزئياً على امتلاكهم الحقـوق، وقـدرتهم علـى استخدامها لتأمين حريتهم الشخصية. ومن بين مجموعة الليبراليين سنعرض لكتّابٍ مثـل "تومـاس هـوبز" *Thomas Hobbes*، "جون لوك" *John Locke*، "إمانوئيل كـانط" *Immanuel Kant*، "هيجـل" *G.W.F Hegel*، "جون ستيوارت مل" *John Stuart Mill* و"جون رولز" *John Rawls*. أما الفصل الخاص بـ "جـان جـاك روسو" *Jean Jacques Rousseau* فيجب أن يقرأ كنقد للرؤى الليبرالية للمجتمع المدني لدى هوبز ولوك.

أما الكتّاب المحافظون، فرغم تقبلهم للأهمية الأساسية لحرية الإنسان، نراهم قلقون مـن أن يـذهب التأكيد على الحقوق إلى أقصاه بحيث تُهمل المعايير والتقاليد الحافظة لحياة المجتمـع، والتـي تعـد أيضـاً ضرورية لتأمين الحرية، وأن تُنكر المكانة البارزة لأهمية توجيه الناس إلى فهم أنماط العلاقات الاجتماعيـة والقيم الأساسية المطلوبة لضمان حياة ثرية ومثالية. ومن بين الكتّاب المحافظين على هذه التقاليد يأتي "إدمون بيرك" *Edmund Burke*، "الكس دي توكفيل" *Alexis de Tocqueville*، "مايكل أواكشوط" *Michael Oakeshott*. والمحافظون هنا - دون اختلاف مع كُتاب التقاليد الكلاسيكية والمسيحية- يسعون إلى نظام اجتماعي متكامل تكون فيه هوية أو كيان كل شخص جزء من سياق أكبر متمثل فى التقاليد والطرق المشـتركة فـي مسـالك الحياة. فبالنسبة للمحافظين، عندما ينقطع الأفراد عن هذا الارتباط، فإنهم يسلبون المصادر الحقيقية للهويـة، وجوانب الخبرة التي تعطي المعنى والمغزى لحياة الفرد.

أما القسم الثالث فيحتوي على نقد الرؤى الحديثة للمجتمع المدني. حيث ننـاقش هنـا النقـد النسـائي والماركسي وأيضاً الرؤى التي وضعها "فريـدريك نيتشـه" *Friedrich Nietzsche* وميشـيل فوكـو *Michel Foucault*. وعن السؤال لماذا اختيار هؤلاء بالذات؟ نقول أن هذا يرجع إلى أن إسهاماتهم تمثل أهمية كبيرة، لأن كلاً منهم يناقش، ومن منظور مختلف أن المجتمع المدني ما هو إلا مجرد قناع يخفـي وراءه علاقـات

قمعية تحت مسمى قيم مثالية مهمة من قبيل الحقوق والفضيلة المدنية. وقد تمت هنا مناقشة كـل مـن هـذه الطرق في التفكير، بما تطرحه بعد ذلك من سؤال حول ما إذا كانت فكرة المجتمع المدني تمثـل مشـروعاً جديراً بالاعتبار أم لا.

وسنجد أن المجادلات النيتشوية والماركسية ستجيب على هذا السؤال؛ ولأسـباب مختلفـة بـرفض صاخب ومدوي. فبالنسبة لماركس ليس المجتمع المدني سوى مجرد طريقة لتنكر السلطة المتوحشة للطبقـة الرأسمالية، حيث أنه لتحقيق تحرر الطبقة العاملة، يصبح من الضروري القيام بثورة تطيح بالطبقة المالكـة، والمجتمع المدني الذي يساند الملاك. أما بالنسبة لينتشه ومن سار على نهجه، فـإن المجتمـع المـدني يـثلم المخيلة، ويدمر الطاقة الإبداعية عند الأفراد بحيث يصبحون على المدى البعيد عاجزين عن تحقيق الحريـة التي يعد بها المجتمع المدني. ومن هذا المنطلق يعيدنا نيتشه لتصور تنظيم اجتماعي مختلف يخضع الفرد فيه لهيمنة طبقة أرستقراطية حاكمة تستطيع وضع مسار جديد وأكثر تحرراً للمجتمع. وسيتابع ميشيل فوكو أيضاً التعرية النيتشوية للأبعاد القمعية للمجتمع المدني. ومع ذلك فسيجدد من نقده ليصبح ملائماً للحياة التنظيميـة الحديثة وتطورها، وسينادي بسياسة مدعمة لتلك التكنيكيات التي تتيح للأفراد، وهو ما يعد غريباً على بصمته الخاصة في حقل النظرية السياسية، أن يتغلبوا على القمع الحديث. أما كاتبات الحركة النسائية فهن يحـتفظن بإيمان جوهري بالمجتمع المدني وفي قدرته اللامحدودة على إنجاز الأهداف التي يجاهر بها، وذلك بقدر مـا يقدم من إصلاحات رئيسية تساعد في خلق مجتمع مدني لا يكون مجرد ساحة لازدهار الذكور على حسـاب الإناث فحسب، بل حيث يمكن للجميع أن يزدهروا في وضع يفضي إلى حرية إنسانية كاملة.

وفي الفصل السابع عشر أنهي الكتاب بتقديم ملخص عن الموضوعات الرئيسية التي آمل أن تبـين، بأخذها مجتمعة، لماذا استمرت ويجب أن تستمر رؤية المجتمع المدني بتلك الدرجة من الأهمية بالنسبة لنـا. وفي هذا الفصل أيضاً أناقش مستقبل المجتمع المدني خاصة في ضوء النقد الوارد في القسم الثالث.

القسم الأول

المقاربات الكلاسيكية

والمسيحية والمَكيافللية

الفصل الأول

أهمية المجتمع المدني

١- المجتمع المدني: المشكلة المطروحة.

يتكون المجتمع المدني، كما تقول الكاتبة المعاصرة جين بيثكي إلشتاين *Jean Bethke Elshtain*، مـن أشكال عديدة ومختلفة من الجمعيات *associations*، غالباً ما يطلق عليها جماعـات تطوعيـة أو مؤسسـات ثانوية، مثل الأسر، المنظمات الدينية، اتحادات العمال، جماعات المسـاعدة الذاتيـة، الجمعيـات الخيريـة، منظمات الأحياء، الخ. ومن جهتي أود أن أضم أيضاً العديد من التنظيمات المهنيـة مثـل نقابـة المحـامين الأمريكية، الجمعية الطبية، وأيضا مجموعة من الجماعات المهمة التي تدعم أهـداف العديـد مـن الفئـات الاجتماعية مثل الجمعيات الزراعية، جماعات المستهلكين، الخ. وهذه التنظيمات التي توجد خـارج الهياكـل الرسمية لسلطة الدولة، تشير إلى *حيز مستقل* Separate Sphere يتوفر للأفراد فيه حرية تتبع عدد متنوع من خبرات الحياة التي تتيحها الجمعيات المتنوعة التى يستطيع الأفراد الانضمام إليها.[١] وأحد الجوانب المهمة في المجتمع المدني أنه كحيزٍ مستقل؛ يعمل كـ *مصدٍ* *buffer* ضد سلطة الحكومة المركزية؛ وبدوره هذا يشـجع على وجود مناخ يتيح لجماعات مختلفة أن تتبع مساراتها الخاصة بها دون خوف من تدخلات الحكومة.

ومع ذلك فهذا البعد من المجتمع المدنى لم يعد هو الجانب الرئيسي الذي يميل كثير مـن المنظـرين السياسيين الأمريكيين إلى التأكيد عليه. فهم يميلون، كما تقول إحدى المنظـرات السياسـيات المعاصـرات، نانسي روزونبلوم *Nancy Rosenblum*، إلى التأكيد بدرجة أقل على دور الجمعيات التطوعية كمصـد ضـد سلطة الحكومة، وبدرجة أكبر على الثقافة الأخلاقية التي تتحقق في تلـك الجماعـات التـي تشـكل الحيـز المستقل.[٢٣] وبناء على وجهة النظر هذه، فإن الناس يدخلون في هذا الحيز المستقل، يشتركون في تجمعـات، ويكتسبون من هذه الخبرة بعداً أخلاقياً مفيداً لحياتهم. ومن هنا، فإن الروابط التي يشكلها الناس مع بعضـهم البعض في الفئات المختلفة من المجتمع المدني تساعدهم في المحافظة على الشعور بالمسئولية الأخلاقية تجاه تحقيق الرفاهية للكثير من الآخرين، بما فيهم جيران الفرد، أصدقاءه، ومجتمعه. وبامتلاك هذه الخبرة المهمة في المجتمع المدني، فإن الأنانية غير المحدودة وغير القابلة للتحكم تكون خاضعة لمعايير السلوك المـدني.[٤] وبالتالي فإن المجتمع المدني بالإضافة إلى التوكيد على الحيز المستقل للجماعات، يشير أيضـاً إلـى القـيم الأخلاقية المهمة التي ينتظر المجتمع ككل من أعضاءه أن يعتنقونها.

---

[١] Jean Bethke Elshtain, Democracy on Trial, (New York: Basic books: 1995), ص ص 5-6.

2

[٣] الرؤية الخاصة بالمجتمع المدني التي استخدمها هنا قائمة على وجهة نظر Nancy L. Rosenblum في كتابها "The Moral Uses of Civil Society: Three Views," The Newsletter of PEGS: The Committee on the Political Economy of the Good Society, Supplement to 3:2, Summer, 1993, ص 3, now called The Good Society.

[٤] Elshtain, Democracy on Trial, ص ص 6-7, 13, 19.

في هذا الكتاب، وبمناقشتنا لطبيعة المجتمع المدني، نؤكد على كلٍ من وجهة النظر القائلة أن المجتمع المدني يمثل مصداً ضد الحكومة المركزية، وتلك القائلة أنه يوفر ثقافة أخلاقية مهمة للمجتمع. حيث أنه، من وجهة نظري، يعود تكوين المجتمع المدني إلى حيز مستقل من الجماعات، التي توجد خارج الشبكة الرسمية للسلطة الحكومية وتتطلب نوعاً من الاستقلالية عنها. ولكن في الوقت ذاته، ومن وجهة نظري أيضاً، يـرتبط هذا الحيز بقيم أخلاقية معينة تعتبر ذات أهمية بالغة بالنسبة للمجتمع ككل. وللتحدث عن مجتمع مدني، مـن الضروري إذاً، أن نصف طبيعة البيئة الأخلاقية الأوسع التي يوجد فيها هذا الحيز المستقل، موضحين طبيعة القيم التي تزكيها هذه البيئة وتعتبر من الضروري على كل أعضاء المجتمع أن يتبعونها.

تُرى ما هي طبيعة هذه البيئة الأخلاقية، وما هي المشكلات التي تطرحها بالنسبة لمجتمع مـدني؟ إن المجتمع المدني يرتبط ببيئة يمكن معاملة الأفراد فيها كأفراد متكافئين، وفي الوقت نفسه يحتفظون فيما بيـنهم بتعهدٍ على تدعيم نوع من الالتزام تجاه *الفضيلة المدنية* civic virtue، أو ما يمكن أيضاً الإشارة إليه بصـفته احترام لمعايير فهم مشترك للصالح العام المتكامل مع حياة المجتمع. وهكذا يمنَح الأفراد من ناحية الكرامـة والاحترام الكامل عن طريق إمدادهم بجملة الحقوق نفسها التي تضمن لهم؛ من بين أشـياء أخـرى؛ حريـة الارتباط، الكلام، التعبير، الوعي، المقاضاة، وحيازة الممتلكات الخاصة. وهم بهذه الحقوق لا يحصلون فقـط على القدرة على التأثير في القرارات السياسية للحكومة، بل أيضاً يحققون القدرة على تتبع أهـداف معقولـة ونابعة من الذات. ومن ناحية أخرى، يشجع المجتمع المدني الناس على تأييد معايير عامة تعـد ضـرورية للحفاظ على حياة لائقة و"مدنية". وبتدعيمهم لهذه المعايير العامة، يبدى الأفراد الاحترام المتبـادل للفضـيلة المدنية، وبالتالي يحافظون على الالتزام بالصالح العام.[1]

يشير هذا المفهوم أو التصور عن المجتمع المدني إلى مقاربتين مختلفتين للطريقة التي نصل بها إلى فهم أنفسنا كأفراد. المقاربة الأولى، عندما يرى الأفراد أنفسهم كأفراد متكافئين، فهم يكونون أميل للتفكير في أنفسهم كأشخاص مستقلين قائمين بذاتهم تنبثق طريقتهم في الحياة، وبشكل رئيسي عن تأملاتهم الذاتية ولـيس عن أي مصدر خارجي. في حين أن بعد الفضيلة المدنية للمجتمع المدني، المقاربة الثانية تفترض أن هنـاك معايير عامة من المتوقع تدعيمها من قِبل جميع أعضاء المجتمع. وهذا يعني، وعلى نحوٍ خاص، أن الفـرد عليه أن يظهر ولاءه لجميع المعايير المرتبطة بالمواطنة الصحيحة.

ومن ثم فهناك الكثير من القيم المرتبطة ببعد الفضيلة المدنية للمجتمع المدني. وسوف أسـوق هنـا بعض الأمثلة، مع ضرورة أن يكون واضحاً في الأذهان أن هذه القائمة من الأمثلة التي أقدمها ليست بقائمـة مقررة أو مانعة، ولكنها بالأحرى عبارة عن تفسير أو تصوير قصدناه عامة عندما ناقشنا جانـب الفضـيلة المدنية من المجتمع المدني. فعلى سبيل المثال، هناك ما يشـير إليـه ويليـام جالسـتون *William Galston* "كفضائل عامة" *general virtues* تتعلق بأي مجتمع سياسي، بما فيها مثلاً، الاستعداد للامتثال لقوانين المجتمع

---

[1] Nancy L. Rosenblum, "The Moral Uses of Civil Society," ص 3.

وأيضاً الإحساس بالولاء للمبادئ السياسية الأساسية وأعراف المجتمع.[1] ومن ثم ففي إطار أكثر المجتمعـات الليبرالية معاصرة وحداثة، توجد فضائل مدنية أساسية من *التسامح* tolerance *والاحترام المتبـادل* mutual respect ، نفرد لها تأكيداً خاصاً في الجزئية السادسة من هذا الفصل.

بالإضافة إلى ذلك، وكما يشير جالستون، تتضمن الفضائل المدنية أيضاً اهتمامات بالكيفية أو الطريقة التي يجب أن ينتهجها الناس للمشاركة في الحياة الاقتصادية للمجتمع.[2] فكل فرد يجب أن تكون لديه أخلاقيات عمل أو قدرة على القيام بالعمل بشكل جيد في سياق تدعيمه لذاته. كما أن بيئة العمل تتطلب من الأفـراد أن تعلموا كيف يتكيفون مع الظروف المتغيرة للحياة الاقتصادية عن طريق اكتساب مهارات جديدة أو تطوير ما لديهم من مهارات. كذلك عندما نناقش مسألة أن الأفراد يجب أن يكونوا قادرون على توفير جزء من دخلهـم تحت مسمى المصالح الذاتية بعيدة الأمد؛ وذلك ضمن مراجعتنا لمفهوم السوق الحر عند آدم سـميث *Adam Smith* في الجزئية السابعة من هذا الفصل؛ فحتى يتسنى لهم القيام بذلك عليهم أن يضحوا برغبات مباشـرة على المدى القصير.

إن المجتمع المدني في جوهره يمكن أن يتصف بالتوتر ما بين وجهة نظر فردية مضـمونها تـوفير الحقوق الأساسية للفرد وبين البعد الاجتماعي للمجتمع الذي يعكس الحاجة إلى احتـرام متطلبـات الفضـيلة المدنية. والهدف من وجود مجتمع مدني هو السماح للأفراد باتباع مفاهيمهم الذاتية في الحيـاة، ولكـن فـي الوقت نفسه فى إطار احترام قيود والتزامات الفضيلة المدنية. وعموماً هناك عـدة مقاربـات لإدراك هـذا الهدف، وكل مقاربة تضع قيم أساسية من أجل أن يتبناها المجتمع ككل وتدعمها الجماعات المختلفـة التـي تشكل المجتمع المدني. وهنا؛ متبعاً روزنبلوم؛ أقوم بمناقشة ثلاثة مقاربات مختلفة، إحداها تشير إلى مجتمـع مدني *ديموقراطي* democratic civil society، والأخرى تشير إلى مجتمع مدني خاص *بالجماعات الوسـيطة* mediating، والثالثة تشير إلى رؤية *ليبرالية*liberal للمجتمع المدني.[3]

---

[1] William A. Galston, Liberal Purposes, Goods, Virtues and Diversity in the Liberal State, (Cambridge: Cambridge University Press, 1991). أنظر فصله عن الفضائل الليبرالية خاصة الصفحات ٢٢١، ٢٢٣، ٢٢٥ز أيضاً Nancy L. Rosenblum, " The Moral Uses of Civil Society," ص 3.

[2] Galston, Liberal Purposes, ص ص 223-24. ز أيضاً Nancy L. Rosenblum, " The Moral Uses of Civil Society," ص 3.

[3] Nancy L. Rosenblum, " The Moral Uses of Civil Society," ص 4.

٢- المجتمع المدني الديمقراطى

نناقش في هذه الجزئية، التصور الديمقراطي لإرساء وضع يتم فيه إقامة جسر بين الأهداف الفردية الخاصة والأهداف الاجتماعية المشتركة.[١] في مجتمع من هذا النوع يكون متوقعاً من جميع المواطنين أن يشتركوا في تحديد القواعد والمعايير التي سيتم وفقاً لها حكم الجميع. في مجتمع ديمقراطي كهذا ، يدخل الناس في التشاور العام كأفراد منفصلين كل له مصالحه وحاجاته الخاصة. ولكن في سياق هذا التشاور يفصح كل شخص عن مصالحه بطريقه تساعد على خلق توجه سياسي عام ومشترك. على سبيل المثال، في سياق مناقشة التوجه الأفضل لنظافة البيئة، فإننى قد أدخل المجال السياسي بالتزامي الخاص بحماية ما أستطيع من مساحات خضراء. وقد يبحث آخرون عن إزالة بعض من هذه المساحات بغرض بناء أماكن عمل جديدة. ونتيجة للتشاور، يتم اكتشاف طريقة لتحقيق تقارب عادل بين وجهات النظر المتعارضة.

فالمدافعين عن مجتمع مدني ديمقراطى؛ مثلما تشير روزنبلوم؛ إنما يشيرون إلى أن المشاركة الديمقراطية باتخاذها مكانة على مستوى جميع المؤسسات الرئيسية، بما فيها النقابات، أو الكنائس، أو المهن، ستساعد الناس على خلق مساحة للتشاور مع الآخرين من أجل إقرار الصالح العام.[٢] وبالتالي، فإن الناس سيتعلمون التفكير في أنفسهم كمواطنين وأيضاً كأفراد مستقلين عن بعضهم البعض، وعندما يتصارع الدورين، سيكون لدورهم كمواطنين الأولوية دائماً.

ومن ثم فإنه في مجتمع مدني ديمقراطي، يجب على الأفراد من خلال نقاباتهم وأشكال الاتحادات في العمل، أن يكونوا قادرون على امتلاك تأثير فعال في تشكيل بيئة عملهم إلى درجة المشاركة في تحديد طبيعة وغرض العمل الذي يقومون به. في الوقت نفسه، وفي روابط أخرى مثل الجماعات الدينية أو المنظمات الخيرية، ينبغى أن يتعاون الأفراد على تشكيل السياسات فيها. علاوة على أن خبرة الحياة الديمقراطية في أطر جماعية مختلفة يجب أن توجه الناس إلى أن يكونوا متسقين مع حاجات المجتمع الأوسع. ولذا عندما تشترك الجماعات من أمثال التنظيمات الدينية في السياسات الطبيعية للمجتمع، يجب أن يكونوا قادرين على تقييم القضايا ليس فقط من خلال وجهة نظرهم أو مواقفهم الخاصة؛ بل كذلك من منطلق الحاجة إلى تقديم الصالح العام للمجتمع ككل. وهذا يعني أن الجماعات الدينية يجب أن تكون قادرة على تقبل المقاربة العلمانية في الكثير من القضايا.

فالمؤيدون للمناحي الديمقراطية إنما يسعون إلى وضع معايير للحياة الديمقراطية كجزء من جميع الأشكال الخاصة بالحياة الجماعية، وإلا ستستحيل قدرة الأفراد على تعلم كيفية التبنى أو الأخذ بوجهات النظر

---

[١] المرجع السابق ص. ٤ تقوم وجهة نظري هنا على رؤية Rosenblum الخاصة بفهم المجتمع المدني الديموقراطي. وأيضاً أنظر Benjamin R. Barber, Strong Democracy, Participatory Politics for a Democratic Age, (Berkeley: University of California Press, 1984), ch. 6, especially ص ص 117-133.

[٢] Nancy L. Rosenblum, " The Moral Uses of Civil Society," ص 4.

الأخرى في الاعتبار وجعلها جزء من التشاور مع الآخرين. على سبيل المثال يمكن للأسر أن تتكيف مع معايير ديمقراطية عندما تكون هناك مسئولية مشتركة بين الآباء وعندما يوجد تقسيم عمل عادل داخل الأسرة.[1] بالمثل، يجب على اتحادات العمال ألا تقع تحت سيطرة نخبة محدودة بل يجب أن تكون مفتوحة للمشاركة الكاملة من قبل جميع الأعضاء في وضع السياسات الرئيسية.

في المقابل تشير المقاربة الديمقراطية إلى أن الجماعات غير الديمقراطية في وقتنا الحالي يمكن أن تتحول إلى ديمقراطية، حيث أن المؤسسات غير الديمقراطية في وقتنا الحالي يمكن أن يعاد تشكيلها بحيث تتضمن المصالح المختلفة مثل مصالح العمال وحاملي الأسهم كجزء من التشاور في إقرار السياسات العامة. وتشير المقاربة الديمقراطية أيضاً إلى أنه في تلك الروابط التي لديها مسئولية عن توزيع المصالح العامة (مثل توزيع الأعمال من خلال النقابات) يجب أنُ يعاد تمثيل الجماعات المختلفة التي قد تم استبعادها من المشاركة في الماضي، بما فيها النساء وأقليات معينة في الحوار الديمقراطي العقلاني الذي يجب أن يأخذ مكانه في تلك الجماعات.[2]

إلا أن المشكلة التي تكتنف الرؤية الديمقراطية هي أنها تفرض على جميع الأشخاص مناخ ديمقراطي، في حين أنهم ليسوا جميعاً، حتى عندما يكونوا ديمقراطيين، يريدون أن ينفقوا جزء كبيراً من حياتهم في اتخاذ قرارات عامة. فمسألة أن يتوجب على المرء قضاء معظم وقته في الإعداد للمشاركة في تحديث سياسة جماعة ما أو إدارة معينة مثلاً، فإن الوقت سيستنفذ على حساب أنواع أخرى من العلاقات مع الأصدقاء، أو المشاركة في ارتباطات دينية الخ.[3] وبقدر ما يعتقد الأفراد في أن الحكومة يمكنها بل وتريد أن تحمي حقوقهم الأساسية، وكذلك أن توفر لهم فرص المشاركة في "اللحظات الحرجة" مثل الانتخابات، فإن الحاجة إلى المشاركة لا شك ستتقلص لدى الكثيرين.

٣- مجتمع مدني الجماعات الوسيطة.

بدلاً من جماعات توجه الناس إلي الانخراط في العملية السياسية لتحديد الصالح العام على حد ما تتطلبه الرؤية الديمقراطية في المجتمع المدني، تشير الرؤية الوسيطية للمجتمع المدني إلى أن الأفراد يظهرون توجهاً فردياً بخلقهم تنظيماتهم الخاصة لتقديم خدمات مهمة مثل التعليم، رعاية المسنين. كما أنهم، وعن طريق تطوير الجماعات التي ترعى حاجات الناس، يظهر الأفراد داخل هذه الجماعات التزاماً مدنياً لرعاية حاجات بعضهم البعض، ومن خلال هذه الخبرة يخلق الأفراد فيما بينهم شعوراً بالانتماء داخل مجتمع متكامل وجيد التنظيم. من هنا وبقيام الجماعات المتطوعة بالكثير من وظائف الحكومة، يعمل الأفراد بطرق تحرص على الصالح العام للآخرين.

---

[1] المرجع السابق ص. ٤

[2] المرجع السابق ص. ٤

[3] المرجع السابق ص. ٤

إلا أن المشكلة التي تكتنف هذه الرؤية أنه مع تقاص الحاجة إلى الحكومة، قد تفقد الأعراف القانونية الأساسية والضرورية لحفظ المجتمع المدني أهميتها الأساسية بالنسبة للكثير من الناس. وتكمن القضية هنا في أنه لكي يبقى المجتمع المدني ويستمر تكون الحاجة إلى التعرف على أهمية البيئة الأوسع التي يوجـد فيهـا المجتمع المدني، بما فيها تلك المؤسسات السياسية والقانونية التي تحفظ الخدمات الأساسية، والتـي تضـمن، على سبيل المثال الحقوق الأساسية التي توفر الحماية ضد المجرمين الخ. فبدون هذا النـوع مـن خـدمات الحكومة وخاصة بدون المنظور القائل بحفظ دور القانون، قد لا يمكن للمجتمع المدني أن يستمر على المدى البعيد.[١]

٤- المجتمع المدني: الحل الليبرالي.

رؤية أخرى للمجتمع المدني تتناول مشكلة العلاقة الأمثل بين الفضيلة المدنية، والحرية الفردية وهـى تمثل المقاربة التى تم تبنيها بشكل عام في هذا الكتاب، إنها وجهة النظر الليبرالية.[٢] وفق هذه الرؤية للمجتمع المدني، نجد أن احترام معايير المجتمع المدني ومعاملة الأفراد كعناصر متكافئة يمكـن أن يتحقـق بأفضـل صورة عندما يكون الهدف الرئيسي للمجتمع هو النهوض باحترام التعددية والاختلاف. هـذا الهـدف قـد لا يتحقق إلا في مجتمع مصمم على أساس إتاحة الفرصة أمام الشخص للتنقل بين الأطر الجماعية والانتماءات المختلفة بغرض إمداده بفرصة اكتشاف ومن ثم العثور على طريقة الحياة الأنسب له. وبطبيعة الحال عنـدما يكون الناس أحراراً في الانضمام للجماعات وتركها، فهم يجدون طرقاً لتعويض ما لم يجدونه من فرص غير متوفرة في إحدى الجماعات بالفرص المدعمة والمكتسبة في جماعة أخرى.

فإذا كنت مثلاً فى حاجة إلى خبرة دينية، لابد أن أكون حراً في دخول الجماعات التي ستيسر لي هـذه الحاجة. مع ذلك وكنتيجة لقرار لاحق مفاده أن طريقة أخرى في الحياة قد تكون الأفضل بالنسبة لي، ينبغـى أن أكون قادراً على ترك الجماعة الدينية والدخول في جماعات أخرى قد أعتقد أنها أكثر مناسبة لحاجـاتي. فلابد أن يكون للناس الحق في دخول وترك الجماعات وفقاً لشروط مقبولة توضع بالطبع من قبل الجماعـات نفسها. ويبقى أن الجماعات في وضعها لمعاييرها الداخلية، يجب دائماً أن تكون مؤيدة لضرورة ألا تنكر على أعضائها أي من حقوقهم الأساسية كمواطنين.

علاوة على أن التصور الليبرالي للمجتمع المدني يتطلب روحاً من الانفتاح تسمح للأفـراد أن يخلقـوا جماعات وتنظيمات جديدة عندما يجدون ضرورة لذلك. والجماعات الموجودة يجب ألا تقف في طريق تكوين جماعات جديدة، كما على الجماعات الجديدة ألا تنكر امتيازات الجماعات الموجودة. وبدعم هذه المتطلبـات، ستكون الفرص سانحة لمن يريد تشكيل جماعات تحافظ على التجربة الديمقراطية أو المشاركة. أو بدلاً عـن ذلك، سيكون ممكناً للأفراد أن يخلقوا وينضموا إلى جماعات تؤدي دوراً مهماً وسيطاً أو خدمي في المجتمع.

---

[١] المرجع السابق ص. ٤

[٢] المرجع السابق ص. ٤

وأخيراً يجب ألا يكون توفير الحقوق قائماً على ما إذا كان الأفراد أعضاء في جماعات أم لا. بل يجب أن يكفل لكل فرد الحقوق الأساسية نفسها بغض النظر عن عضويته في أي الجماعات، وعلى كل فرد، بغض النظر أيضاً عن عضويته/ها في جماعة معينة أن يعترف بحقوق الآخرين.[1]

هنا قد يسأل أحدنا، إلى أي مدى تكون الرؤية الليبرالية أميل إلي تزكية أو إعلاء فكرة الفضيلة المدنية؟ أليست الرؤية الليبرالية مجرد رؤية أحادية البعد، تؤكد في معظم جوانبها على دعم اختيار الفرد مستبعدة في معظم جوانبها عنصر الفضيلة المدنية؟

٥- مجتمع مدني ليبرالي: المسوغات

لا يمكن لمجتمع مدني من ذلك النوع الذى يتيح للأفراد حرية الانضمام إلى جماعـات مختلفـة علـى أساس ما يختارونه من مسالك في الحياة يحددونها بأنفسهم، أن يبقى إلا في وجود احتـرام لمعـايير مدنيـة مشتركة. لماذا يعد هذا الوصف دقيقاً فيما يخص الواقع في المجتمع المدني؟ سأجيب على هذا السؤال بالمثال التالي: إننى إذا كنت راغباً في الاشتغال بمهنة المحاماة، علي أن التزم بمعايير السلوك المحددة لمسار النجاح في هذا المجال. ومن المؤكد هنا أن المعايير التي اتمسك بها فى هذه الحالة ليست كلها بالضـرورة معـايير مدنية. فاتباع النظام المطلوب لكتابة مذكرة قانونية إنما يشير إلى معايير أوجدتها المهنة القانونيـة وحـدها. والمهنة القانونية، تماماً مثل أي تنظيم آخر سواء كان جماعة دينية أو اتحاد عمال، أو جماعة خيريـة، لهـا معاييرها الخاصة التي يجب أن يدعمها أعضاء هذه المهنة. إلا أن هذه المعايير المهنية أو الجماعية تشير إلى أهمية المعايير المدنية. ففي دعم معايير المهنة القانونية، سيكون على ممارسة العديد من المعـايير المدنيـة العامة. سيتحتم على مثلاً أن اُفصح عن أخلاقيات العمل السليمة، وأن احتـرم قـوانين المجتمـع، وأتقبـل الواجبات المدنية الأساسية، مثل دفع الضرائب، وأداء العمل التطوعي المطلوب، والاهتمام بالصـالح العـام للمجتمع، وهكذا.

لذاك نجد المعايير المدنية في مجتمع مدني ليبرالى مرتبطة ببعضها البعض. وبتدعيم هذه المعـايير المدنية، فإنني لا أعزز فقط من فرصي الخاصة، لكنني في الوقت نفسه اعترف بالحاجة إلى تعديل أهـدافي الشخصية عندما تتعارض مع المعايير المدنية. أحياناً أخرى قد يكون من الضـروري؛ وبغـرض ممارسـة المعايير المدنية؛ أن اشك في مستوى العدل القائم داخل المنظمة التي انتمى إليها. في تلك الحالة يصح لي أو للآخرين القيام بتقييم المعايير الجماعية الموجودة في ضوء الفرص التي يمنحونها أو الفرص التى يخفقون فى منحها. على سبيل المثال، إذا كان الحال أن أحد النوادي الخاصة يستبعد بالفعل فئات معينة من النـاس مـن المشاركة الكاملة لسبب عرقى أو جنسى، وإذا كان الأمر نتيجة لذلك أن هؤلاء الأفراد يكونون محرومين من حقوق وفرص كاملة ممنوحة للآخرين في المجتمع، يصبح من الضروري في ذلك الوقت أن يتم العمل مـن أجل إعادة صياغة هذه الممارسات. فإذا كان هناك نادي خاص في الدولة يمارس المعاملات العقارية، ويمنع

[1] المرجع السابق ص. ٤

دخول السماسرة النساء، فإن الناس هنا وبسبب النوع Gender فقط، يحرمون من فرص متاحة للآخرين. في هذه الحالة يجب أن يستخدم الضغط لحمل هذا النادي الخاص على تغيير ممارساته.

ولأن المجتمع المدني الليبرالي يوفر أنواع كثيرة ومختلفة من الجماعات، سيكون هناك منـاخ متعـددة يمكن للناس اتباع أى منها. بهذه الطريقة يدعم هذا المجتمع المدني الليبرالي مجموعة متنوعـة مـن طـرق الحياة. ولكن هذه الحقيقة تجعل من المحتم وجود أناس لهم مصالح مختلفة ومتصارعة، غالباً ما يكونون فـي صراع مع بعضهم البعض. ونحن نشاهد هذه الحقيقة في الحياة طوال الوقت. فالمحامون والأطباء كل منهم لديهم روابط مهنية تدافع عن سياسات مختلفة فيما يخص معايير متعلقة بواقع يمكن فيه للمرضى أن يقاضوا الأطباء. كما أن الجماعات الدينية تتنافس فيما بينها من أجل كسب المريدين. ومنظمات الأحياء تتنافس مـن أجل الأموال الفيدرالية. فى حين تتنافس المنظمات الخيرية فيما بينها من أجل أموال المتبرعين. كذلك تحارب اتحادات العمال ضد القوانين المدعمة لجماعات رجال الأعمال التي تحد من شروط عضوية الاتحاد. القائمة طويلة بالنسبة للأنواع المختلفة من التنافس. علاوة على أن التنافس الشديد قـد يولـد اتجاهـات متواطئـة وماكرة. وسلوكيات من هذا النوع يمكن أن تقلل من مراعاة الأفراد لحقوق الآخرين.

وهذا الوضع إنما يمثل خطراً جسيماً بالنسبة للناس في مجتمع مدني ليبرالي شـغله الشـاغل حمايـة الحقوق الأساسية للأفراد. وهنا تتمثل وظيفة الدولة في مجتمع مدني ليبرالي في تأمين الحقوق عـن طريـق توفير الحماية للأفراد ضد من يسلبونهم حقوقهم. ولكن بالإضافة إلى جهود الدولة في هذا الخصوص، فـإن احترام الحقوق يكون محفوظاً بطريقتين مهمتين أخرتين، وكل من هاتين الطريقتين تطرح مفـاهيم إضـافية ومهمة للفضيلة المدنية.

والشيء المهم في الحفاظ على المجتمع المدني هو ضرورة إظهار التسامح أو الاحترام المتبادل. وكل من هاتين النظرتين تدللان على مسلك مختلف، ولكن؛ وكما سأبرهن فيما يلي؛ يكـون الاحتـرام المتبـادل مرغوباً أكثر من التسامح كفضيلة مدنية. ولكن يظل من الممكن أن يصبح التسامح أساساً لتحقيـق الاحتـرام المتبادل وبسبب هذه الحقيقة فإن التسامح أيضاً يعد فضيلة مدنية ذات أهمية كبيرة.

٧- الفضائل المدنية للتسامح والاحترام المتبادل.

يتمثل المعيار المرتبط بالتسامح فى اتفاق الأفراد على "أن يعيشوا ويتركوا غيرهم يعيشـون" *to live and let live* " وذلك بخلق مساحات مستقلة في المجتمع يمكن للناس فيها وبأساليب حياتهم المتنوعة والمختلفة أن يمارسوا معتقداتهم وطرقهم في الحياة. وفي الليبرالية الكلاسيكية كما سنرى عند مناقشـة لـوك *Locke*، يشير التسامح الديني إلى أنه في التسامح مع الرؤى الدينية الأخرى، ليس مطلوباً من الفـرد أن يفهـم أو أن يتفهم، أو حتى أن يطبق وجهات نظر فرد آخر على نفسه، ولكنه مطالباً بدلاً من ذلك، فقط ألا يتـدخل فـي الشعائر الدينية للآخر. ونتيجة للتسامح فإن الحق في ألا يعاق المرء عن ممارسة معتقداته الدينية هـو حـقٌ مكفول للجميع.

إن السلوك المكرس في مجرى الاقتصار على التسامح مع الآخرين، قد يؤدي بنا ألا نعـرف أو نفهـم مطلقاً قيم الآخرين ممن نتسامح معهم. فمذهب التسامح إنما يدفعنا إلى خلق أسـوار حـول أنفسـنا وحـول الآخرين، هذه الأسوار غالباً ما تجعل الناس الذين نتسامح معهم يبدون أكثر انعزالاً وغرابة بمرور الوقـت. والمشكلة في هذا الاتجاه هو أنه قد يوجهنا إلى الاعتقاد بأن الناس المختلفين عنا والـذين نتسـامح معهـم لا يستحقون بالفعل أن يمنحوا تلك الحقوق الأساسية التي يلتزم المجتمع المدني بتوفيرها لجميع المواطنين. فغالباً ما أدى هذا الاتجاه إلى أوضاع قد لا نجد فيها للحقوق الممنوحة للجماعات المتسامح معهـا القيمـة نفسـها للحقوق الممنوحة للعناصر الأخرى في المجتمع. وهذا يعني أنه حتى إذا كان لدى الجميع الحقوق نفسها، فأنه لاختلاف قيمة الحقوق يمكن للبعض أن يتصرفوا في حقوقهم بحرية أكثر مما يستطيع الآخرين.

والأمثلة كثيرة فيما يخص توابع هذا النوع من الأوضاع. ففي هذه الدولة (الولايات المتحدة-المتـرجم) وبعد أن انتهت التفرقة الرسمية ضد الأمريكان الأفارقة، تم تكريس مذهب "لتعش وتدع غيرك يعيش" تجـاه الأمريكان الأفارقة، و تجسد ذلك في فكرة الاندماج *integration* حيث أصبحوا الآن أحراراً في المشاركة في المجتمع بنفس الشروط المتاحة للبيض. ولكن بسبب استمرار الاتجاهات العرقية، بقيت هناك عدة عوائق تحد وبشكل غير عادل من الفرص المتاحة للأمريكان الأفارقة. وبالتالي فهم لا يتمتعون بالصـيغة الكاملـة مـن الحقوق الممنوحة للبيض. نفس هذه المقاربة لم تعن بالنسبة لسكان أمريكا الأصليين سوى الاقتصـار علـى التحفظات. تلك التحفظات التي جاءت لترمز إلى السياسات التي في مجملها لم تعمل على ضمان نفس القيمة لحقوقهم كما هي ممنوحة للأمريكيين السائدين. وبالنسبة للنساء فمن الناحية التاريخية، ظل الإطار المنزلـي هو المكان الذي تخضع فيه النساء لحاجات الرجال محرومات من مشاركة أوسع في المجتمع، بما في ذلـك أماكن العمل والهيكل السياسي العام. وقد كانت هناك إصلاحات لهذه السياسات بتمرير القوانين التـي تنكـر التفرقة في أماكن العمل المختلفة والبيئات التعليمية وكان من اثر هذه القوانين أن أصبح مطلوباً من الرجـال أن يعيشوا ويدعو غيرهم يعيشون فيما يخص النساء داخل الأنظمة العامة للعمل والتعليم والسياسـة. إلا أن هناك عدد متنوع من العوائق لازالت قائمة على كل المستويات بدء من أدق أشكال التفرقة القائمة على أساس اتجاهات ترسخ اتفاق ضمني وسط الرجال مؤسساً على أن النساء يجب ألا يتاح لهن التقدم إلى النسق الأعلى في كثير من أماكن العمل، وانتهاء إلى أشكال متنوعة من التحرش الجنسي، الذي يخلق بيئة عدائيـة وغالبـاً غير محتملة في العمل والتعليم بالنسبة للنساء.

تبين هذه الأمثلة أن منظور "لتعش وتدع غيرك يعيش" المنبثق عن الفضيلة المدنية للتسامح يتضمن قوة كامنة لإرساء علاقة هدامة بين الجماعة المتسامحة والجماعة المتسامح معها. وفي هذه الحالة عندما تكـون الجماعة المتسامحة جماعة مسيطرة أو سائدة في المجتمع وعندما تصور، كجماعة سائدة، الجماعة المتسامح معها بطرق محددة وفقاً لطموحاتها الأساسية، فتحت هذه الظروف تجد الجماعة المتسامح معها نفسها (كمـا هي الحالة مع النساء، والأمريكان الأفارقة والأمريكان الأصليين) في مكانة أقل فاقدين الفـرص الأساسـية مقارنة بالجماعة السائدة. والطريقة الأفضل للتغلب على هذا الوضع تتمثل في تجاوز التسامح عـن طريـق

التركيز على أهمية أن يتعلم الناس ويفهمون، ويحترمون، ويعتبرون في رؤى الآخـرين المختلفـين عـنهم. والتحرك في هذا الاتجاه إنما يتمثل في تبنى الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل.

ومعيار الاحترام المتبادل يمثل خطوة مهمة ليس فقط في تأمين الحقوق الكاملة لجميع المواطنين، بـل كذلك لضمان قيمة متساوية لتلك الحقوق. ونمط التفاعل المطلوب لحفظ الاحترام المتبادل يتطلـب أن يقـوم الأفراد ممن يتقاسمون التزاماً أساسياً باحترام حقوق الآخرين، ومع ذلك فإن الآخرين المختلفين قد يكونـون في موقع أو رؤية تسعى إلى فهم مصالح ومنظورات الآخرين. وهنا فإنني في تعاملي مع الناس من ديانات مختلفة عن ديني أو ممن يشغلون وظائف تختلف عن وظيفتي يجب أن يكون مقصدي هو أن أتعلم واحتـرم الأفكار المختلفة، ووجهات النظر والاتجاهات التي قد يحملها هؤلاء الأفراد بصدد قضايا ذات أهمية مشتركة لكل منا جميعاً. ففي مناقشة مسائل سياسية، ولنقل مثلاً ما إذا كان من الواجب على الحكومة أن يكون لـديها خطة قومية للرعاية الصحية، يجب أن أكون مرحباً بإشراك من هم في جماعات مهنية ودينية مختلفـة عـن مهنتي وديني دون الاقتصار على من ينتمون إلى مهنتي أو انتمائي الديني، وعلى أن أسعى لاكتشاف سـبب اعتناق الآخرون ممن يعيشون في سياقات مختلفة عن سياقي لتلك الرؤى التي يعتنقونها، ويجب أن أسعى إلى تحديد الأسباب التي يستخدمونها لتبرير مواقفهم. وفي مجرى القيام بذلك، فإنني أعمل على إيجـاد مسـاحة للرؤية التي تختلف مع رؤيتي، وإزالة الأسوار التي قد تفصلني عنها. وفي هذا الإطـار الجديـد لا يصـبح الآخرين غرباء بالنسبة لي، ولن أجد وقتها صعوبة في منحهم وبأكمل قدر ممكن الحقوق المستحقة لهم.

لكننا بلا شك لا نستطيع أن نمنح جميع الناس في المجتمع هذا المجهود لفهـم رؤيـتهم وطموحـاتهم وطرقهم في الحياة. فالناس أكثر من أن يمكن تغطيتهم كلهم بهذا الأسلوب. ولكن فى استطاعتنا منح الاحترام بالمعنى المحدد تواً لمن نتصل معهم. وبإظهار هذا النوع من الاحترام للآخـرين، وبقيـام معظـم أعضـاء المجتمع أيضاً بذلك، سيصبح الاحترام المتبادل وقتها قيمة سائدة، وفضيلة مدنية رئيسية، وستساعد نتائج ذلك بالنسبة للمجتمع على استمرارية نسق يكون فيه امتلاك حقوق متكافئة يعني الاحتفاظ بقيمـة متكافئـة لتلـك الحقوق بالنسبة للجميع.

إلا انه ورغم أهمية الاحترام المتبادل، قد تكون الحالة أن التسامح هو أفضل ما يمكن أن نقـوم بـه. فالحقيقة أن التسامح قد يكون في بعض الظروف خطوة أولى في المشوار الطويل لتحقيق ما يبدو لنا الشـرط الأهم للاحترام المتبادل. فبداية، وبهدف أن يسود المجتمع سلام اجتماعي، قد يكون التسـامح هـو المـذهب العملي والمناسب الوحيد. ولنأخذ على سبيل المثال مجتمعاً قد مر على مدى عدة سنوات بتجربة اضطرابات شديدة بين عدة جماعات. فهنا وبسبب الفترة الطويلة من الصراع الكريه، قد يكون من المبالغ فيه أن نتوقـع أن يصبح هؤلاء الأفراد مرتبطين في علاقات من التفاهم المتبادل، ولكن على الأقل في تعلم مبدأ لتعش وتدع غيرك يعيش سيمكن إنهاء العنف بين تلك الجماعات، والطريقة التي ستوضع لمستقبل يسود فيـه الاحتـرام المتبادل قد تبدأ في الحدوث بين الجماعات التي كانت أعداء فيما سبق. ففي مناطق الشرق الأوسط وأوربـا الشرقية على سبيل المثال، إذا أرسيت عقيدة التسامح اليوم فأنها قد تؤدي غداً إلى التزام جديد بتشكيل فضيلة

مدنية يمكن أن تجعل الناس ممن يتبادلوا الكراهية أن يدخلوا في حوار من الاعتراف والتفاهم المتبادل.

إلا أن التسامح يعد أيضاً مهماً لسبب آخر، فحيث يجب على الدولة إجبار الناس على احترام الحقـوق لجميع أفراد المجتمع، فإنها؛ أي الدولة؛ قد تستخدم سياسات موضوعة لترهيب الناس أو تهديدهم مثل القـوى غير القانونية أو المراقبة المستمرة، وهذه السياسات ستعرض كل من الحيز المسـتقل والحقـوق الأساسـية للخطر. وهذا الظرف يمكن تجنبه عندما يتفق الأفراد، من خلال التزامهم بالتسامح والاحتـرام المتبـادل، إذا أمكن، على أن يحترموا حقوق الآخرين. وهنا يمكن للدولة أن تحمي الحقوق وحكم القانون من خلال طرق غير مهددة ولكنها معززة لفرص الناس في المجالات المتنوعة من الحياة مثل العمل، أو الفن، أو الاسـتمتاع بالطبيعة.

٧- بعد السوق فى المجتمع المدني: إشكالية آدم سميث

إن ما ألقينا عليه الضوء في الأجزاء العديدة السابقة ما هو إلا بيئة تتميـز بتعدديـة مـن الجماعـات التطوعية، يوجد كل منها لتسهيل تنوع واسع من خيارات الحياة. وإتاحة الحرية للناس فـي اختيـار طـرق حياتهم، وكذلك السماح للسياقات الجماعية أن تدرك طرق الحياة التي قد يختارها الناس هي رؤيـة لمجتمـع متنمذج على طريقة السوق الحرة . فكما في السوق الحرة، يكون لدى الشخص الحرية في اختيـار طريقـة الحياة التي يحددها كأفضل طريقة تناسبه. بيد أن فكرة السوق الحرة قد تمثل بالنسبة للـبعض؛ فـي تعلقهـا بالأنشطة الاقتصادية؛ مشكلات شديدة بالنسبة لمجتمع مدني، وبخاصة بالنسبة لحاجاته لإقامة فضائل مدنيـة مثل التسامح والاحترام المتبادل .

وفي مناقشة دلالات السوق الحرة بالنسبة للمجتمع المدني لن نجد أهم من اقتصادي القرن الثامن عشر والفيلسوف الأخلاقي آدم سميث. فكتاب ثروة *الأمم* The Wealth of Nations، مثلما يشير ماكس ليرنر *Max Lerner* يمثل "العمل المؤسس لفكرة الاقتصاد الحديث".[١] فرؤية سميث لعلاقات السوق تشير إلى إطار للسوق في المجتمع المدني "لا يزمع فيه الفرد إعلاء المصلحة العامة، ولا يعي أيضاً إلى أي مدى هو بالفعل يعلـي من شأنها". فالفرد في حقيقة الأمر معنياً فقط بدعم أو إعلاء الأمان لنفسه، ولكنه في قيامه بذلك، نجده "منقاد بواسطة يد خفية لدعم أو إعلاء هدف لم يكن في نيته".[٢] هذا الهدف هو الصالح العام.

بالنسبة لسميث، "ترمز اليد الخفية " إلى تلك القواعد الخاصة بالسوق الحر التي تشير إلى طرق الحياة التي يجب على الأفراد تبنيها كشرط للنجاح في الحصول على مصالحهم. لذلك فإن الأفراد في سـعيهم وراء

---

[١]Max Lerner, “Introduction,” to An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, edited by Edwin Cannan, (New York: Modern Library: 1937), ص v. من هنا فصاعدا سأشير إلى هذا المجلد بـ The Wealth of Nations. وبالإضافة إلى أرقام الصفحات فإنني أرجع إلى الجزء والفصل والفقرة في الأرقام اللاحقة لأرقام الصفحات.

[٢]Smith, The Wealth of Nations, ص 423, IV:II: 9.

مصالحهم الخاصة في وضع السوق الحر، لا يعرفون فقط بوجود قيود، بل أن هذه القيود تتيح النمو الطبيعي في المجتمع لتلك الأنشطة التي تدر على المدى البعيد أفضل المصالح لجميع أفراد المجتمع.

لماذا وعلى أي أساسٍ تعد هذه المحصلة ممكنة؟ إجابة هذا السؤال تدور في إطار ما رآه سميث كسؤال رئيسي سعى إلى الإجابة عليه في كتابه ثروة الأمم. فقد دفع سميث، بأنه في الأمم البدائية التي تتشـكل مـن الصيادين، في البر والبحر، نجد الجميع يعملون بشكل نافع في حين تظل كمية المنافع المنتجة غيـر كافيـة لتلبية حاجات الجميع. وتعد مثل تلك المجتمعات فقيرة جداً حيث تكون مجبرة في أوقات معينة على أن تهجر صغارها ومسنيها ومرضاها فريسة للجوع أو للوحوش المفترسة".[١] في المقابل، وفي مجتمع حديث متحضـر ومنتج، لا يقوم جميع الناس بأعمال منتجه، لكن الإنتاج الذي يخرج ممن يقومون بعمل منتج يكفـي لتزويـد حتى أفقر العمال "المقتصدين والكادحين" بنصيب أكبر من الضروريات ووسائل الراحة " للحياة، يفـوق مـا يستطيع أي مجتمع بدائي أن يكتسبها"[٢] لذلك فالإجابة على سؤالنا حول كيفية تحقيق الصالح العام عندما يعمل الأفراد من أجل مصالحهم الذاتية فقط إنما تدور حول توضيح كيف أنه في مجتمع منتج يدار بواسـطة قـيم السوق الحرة تكون الحالة متمثلة في أن الإضافات في فائض الثروة كافيةً لمد الجميع بحيـاة كريمـة حتـى عندما لا يقوم الجميع بعمل منتج. كيف يمكن تحقيق هذا الهدف؟

أجاب سميث على هذا السؤال بتوضيح كيف زادت القوة الإنتاجية للعمال في المجتمعـات المنتجـة أو الصناعية: الطريقة الأساسية التي تحققت بها هذه النتيجة هي إدخال تقسـيم العمـل*division of labor*. هـذه الطريقة في تنظيم العمل تسمح بإدخال الميكنة، وتحسن من المهارات والتقنية لدى العمال، وتدخل الكثير من الكفاءات في عملية العمل.[٣] وهذه العوامل في مجملها تساهم في تعزيز إنتاج كل عامل، مثال ذلك أن يكـون أحد العمال قادراً على أن ينتج ليس فقط ما يكفيه من سلع ما، بل أيضاً ما يكفي من وحدات من تلك السـلعة للآخرين. ولا شك أنه نتيجة لهذا التقدم في العملية الإنتاجية، لم يجد العامل المتوسط نفسه على نفس المستوى مع الطبقات الثرية في أوربا.[٤] ولكنه رغم كونه دون مستوى الأثرياء في بلده، فقد تجاوز مستوى الطبقـات الأكثر ثراء في الدول الأكثر فقراً في زمن سميث، خاصة الكثير من الممالك الإفريقية.[5]

ولكن ما الذي ساعد على ظهور نوعاً جديداً اكثر إنتاجية من تقسيم العمل في المقام الأول؟ إن تقسـيم العمل ينشأ عن ميل الناس إلى تبادل "شئ بآخر".[٦] فاعتبارات المصلحة الذاتية تدفعنا إلى الدخول فـي تلـك المبادلات. فبعض الناس لديهم مصلحة في إنتاج سلعة بعينها، وآخرين لديهم مصلحة في إنتاج سلع أخـرى.

---

[١]المرجع السابق. ص ، lviii, Introduction, 4.

[٢]المرجع السابق. ص ،. lviii, Introduction, 4

[٣]÷المرجع السابق. ص ص ،. 3-12, especially, ص 7, I:I.

[٤]المرجع السابق. ص ، 12, I:I: 11.

[5]المرجع السابق. ص ،. 12, I:I: 11.

[٦]المرجع السابق. ص ،. 13, I:II: 1.

علاوة على أنه فى كلٍ من الحالتين يكون لدى كل شخص مصلحة في امتلاك أو اكتساب السلع التي ينتجها الآخرون، ولكن لكي نكون في وضع يخولُنا الحصول على سلع الآخرين يجب على المرء أن ينتج فائض من السلع، بحيث يكون لديه ما يكفي من السلع يزود بها نفسه، ويبيع منها للآخرين. ومن خلال النقود التي يتلقاها من جراء بيع السلع الفائضة للآخرين، يمكنه حينئذٍ إنتاج أنواع أخرى من السلع التي يرغب في اقتنائها.[١] ذلك أنه بمرور الوقت يجد كل فرد مصلحته الذاتية مخدومة على أفضل وجه عن طريق التخصص في إنتاج نوع معين من السلع، وأيضاً من خلال إيجاد الطريقة الأفضل لإنتاج فائض من هذا المنتج.

ولكن لكي يكتب النجاح لهذه الطريقة، يجب على الأفراد أن يتقبلوا قيم التوفير والاقتصاد. ذلك انه يجب على الأفراد أن يتقبلوا ممارسة الاعتدال فيما يخص عادات الإنفاق الشخصي كشرط للنجاح في نظام السوق. لماذا يكون الأمر كذلك؟ كما أشرنا تواً، من مصلحتنا الذاتية أن ننتج فائض من السلع. وهنا تتمثل إحدى الاستخدامات التي يرصد لها هذا الفائض فى الاستهلاك الشخصي. فأنا أزيد من فائض المال الذي يمكنني من شراء سلع أخرى أرغب فيها وأحتاج إليها؛ ولكن إذا كنت راغباً في الاستمرار في مراكمة الفائض، لابد أن أخذ بعضاً منه لأستثمره عن طريق شراء تلك السلع التي تسمح لي بالدخول في أشكال أكثر كفاءة في الإنتاج تثمر عن مزيد من الأرباح.[٢]

ففي قلب المجتمع الصناعي يقف هناك فرد راغب ومستعد لاقتناء مزيد من السلع ولكن في الوقت نفسه يتميز هذا الفرد بالاستنارة الكافية لإدراك أنه من الواجب عليه ممارسة فضائل الاقتصاد وتوفير النقود لكي يصير ناجحاً.[٣] وعندما تصبح هذه الأخلاق جزء معيارياً فى المجتمع، فإنها تساعد على استجلاء أصل "رأس المال". فالشخص الذي لديه ثروة كافية لحفظ ذاته ويتبقى لديه ما يكفي ويزيد قد يستثمر هذه الثروة الفائضة بقصد خلق ثروة إضافية. وهو بهذا يخلق "رأس المال". وهنا يمثل رأس المال فائض الثروة التي يستخدمها الشخص في استصلاح الأراضى أو لمزيد من الاستثمار في تلك السلع بغرض تحقيق المزيد من الأرباح.[٤] فبالنسبة لسميث، عندما تحل المصلحة الذاتية لنظام السوق في اقتصاد صناعي، فإنها تنتج أساس نمو راس المال في المجتمع بشكل يساعد على تزويد كل شخص بأسس حياة كريمة.

إن أطروحة سميث تفسر الطريقة التي يتحقق بها الصالح العام في بيئة يتم فيها تشجيع السلوك الذي توجهه المصلحة الذاتية، والسؤال الطبيعي في هذا الظرف هو ما إذا كانت تلك الفضائل المدنية التي قد ناقشناها، خاصة التسامح والاحترام المتبادل، سيكون لها أية مكانة في المجتمع المدني لدى سميث؟ كان لسميث بالتأكيد أن يعلق مؤكداً أن هذه الفضائل المدنية لابد أن تكون جزء من نظرته للمجتمع. فهو في حقيقة الأمر قد أوضح في كتابه "*نظرية المشاعر الأخلاقية*" The Theory of Moral Sentiments أن الأفراد ليسوا

---

[١] المرجع السابق. ص ،. 15, I:II: 3.
[٢] المرجع السابق. ص ص،. 262-63, II:I: 2-4.
[٣] المرجع السابق. ص ص،. 322, II:III: 20.
[٤] المرجع السابق، ص ص 262-63, II:I: 2-4.

سوى أشخاص موجهين ببساطة نحو أهدافهم وحاجاتهم الخاصة، ولكن بالإضافة إلى ذلـك، هنـاك نـزوع طبيعي لدى الأشخاص للتعاطف مع الآخرين.[١] ولحل هذه النقطة ذكر سميث أن البشر على وعي بحقيقة أنه من الضروري دائماً أن يروا أنفسهم من وجهة نظر الطريقة التي يراهم بها الآخرين، وهو ما يشـير إليـه سميث هنا بوجهة نظر *المراقب المحايد* impartial spectator. فمن وجهة النظر هذه، حينما "يرى الشـخص نفسه في ضوء وعيه بأن الآخرين سيرونه فإنه يفهم أن عليه ألا يحسب نفسه أفضل من أي شـخص آخـر وسط التعدديات التي تصنع المجتمع.[٢] وطبيعي أن يظل الأفراد دائماً يفضلون "أنفسهم على بقية البشر" إلا أن هذه العقلية يجب أن تتوازن مع منظور المراقب الذي يحضنا على "رؤية أنفسنا ليس بدرجة كبيرة وفقاً لذلك الضوء الذي قد نظهر فيه طبيعيين بالنسبة لأنفسنا، بل وفقاً للضوء الـذي نظهـر فيـه طبيعيـين بالنسـبة للآخرين".[٣] ومن خلال وجهة النظر الأخلاقية هذه نفهم أنه "علينا أن نتواضع ونخفض من التفاخر... بحـب الذات، ونجعلها في مستوى يمكن الآخرين من التوافق معها".[٤] حيث، أننا بتتبعنا لمصائرنا في الحياة، يجـب أن نحاول دائماً أن نتفاعل مع الآخرين بطرق يعتبرها الجميع طرقاً عادلة. وقد ذكر سميث، أنه "في السـباق من أجل الثروة، والألقاب والمناصب الرفيعة، قد يسعى الفرد بكل ما في وسعه كابحاً كل عصب وكل عضلة لديه، بغرض التفوق على منافسيه. ولكن إذا تسنى له أن يصدم وأن يطرح بأي منهم أرضـاً، فـإن تسـامح المراقبين سيتوقف تماماً".[٥] وهنا من شأن التعاطف الطبيعي الذي وضعه سـميث أن يجعـل مـن الالتـزام الليبرالي بالفضائل المدنية للاحترام المتبادل والتسامح موضوعات غاية في الأهمية.

وأخيراً فكما يجعل جميع منظرو المجتمع المدني للدولة دوراً هاماً، كذلك يفعل سميث مؤيـداً وجـود وأهمية حكومة مدنية. فبالنسبة له، "يكون الواجب الأول للسيادة" هو الدفاع عـن المجتمـع ضـد الهجـوم الأجنبي.[٦] علاوة على الدور الرئيسي الذي تلعبه الحكومة في حماية كل فرد في المجتمع من "الظلم والقهـر" الذي قد يمارسه عليهم أفراد آخرين.[٧] وهنا يتواجد هم رئيسي "لحماية أعضاء المجتمع من استيلاء شـخص على ممتلكات شخص آخر، أو مصادرة ما ليس له.[٨] وعلى الحكومة أن توفر العدالة لجميع المواطنين عـن

---

[١] Adam Smith, The Theory of Moral Sentiments, (Indicatianapolis: Liberty Classics, 1976), ص 51 sect: I. Ch. I. Para. 11; also,ص ص 54, Sect I. Ch. 2, para. I.

[٢] المرجع السابق., ص 162, Sect: II. Ch. 2. Para. 1

[٣] المرجع السابق., ص ص 161-62, Sect: II. Ch. 2. Para. 1

[٤] المرجع السابق., ص 162, Sect: II. Ch. 2. Para. 1

[٥] المرجع السابق., ص 162, Sect: II. Ch. 2. Para. 1

[٦] Smith, The Wealth of Nations, ص 668, V: I: 42.

[٧] المرجع السابق., ،., ص 669, V: I: 45

[٨] Adam Smith, Lectures on Jurisprudence, edited by R.L Meek, D.D. Raphael, and صG. Stein, (Indianapolis: Liberty Classics, 1978), ص 5.

طريق حماية ما لدى كل فرد من "حق في مقاضاة الآخرين بالعدل".[١] وللوصول إلى هذه الغاية، لابد للحكومة المدنية أن تحافظ على نظام يقوم على إدارة العدالة. فالتعويل على اليد الخفية من قِبل سميث لم ينف مطلقـاً الحاجة إلى حكومة يمكنها توفير الحاجات الأساسية للمجتمع. إلا أن ما استهجنه سميث هو الحاجة إلى تنظيم حكومى لأنشطة السوق الداخلي أو الأهلي. فعندما تنظم الحكومة الصناعة الأهلية من خلال سياسات متنوعة، متضمنة فرض التعريفة الجمركية على السلع الآتية من الصناعات الأجنبية، ستكون النتيجة تثبيط تطور نمو رأس المال في المجتمع.[٢] لذلك كان أمل سميث أن يحيي "حرية التجارة" إلا أنه فكر في أن المصالح الخاصة وأيضاً العامة في بريطانيا قد عارضت هذا الهدف وبسب هذه العناصر فإن التجارة الحرة لـن يتسـنى لهـا الازدهار بشكل كامل.[٣] ومن منطلق رؤية سميث للحكومة المدنية ومكانة التعاطف في هـذه النظريـة فـأن التوجه بفعل المصلحة الذاتية الوارد في نظام السوق الحرة لسميث والذي تم توضيحه في *ثروة الأمم* ليس من شأنه أن يقوض الالتزام بالفضيلة المدنية. إلا أن البعض قد يدفعون بأن نظام السـوق الحـر، والاتجاهـات

---

[١] المرجع السابق., ص ، 7.s

[٢] Smith, The Wealth of Nations, ص 425, IV:II:13.

[٣] المرجع السابق., ص ص ، 437-38, IV:II:43.

قراءات مقترحة

Barber, Benjamin R. Strong Democracy, Participatory Politics for a Democratic Age. Berkeley: University of California Press, 1984.

Becker, Marvin. The Emergence of Civil Society in the 18th century. Bloomington, Indiana University Press, 1994.

Cohen, Jean L. Civil Society And Political Theory. Cambridge. Mass: M .I.T Press, 1992.

Elshtain, Jean Bethke. New York: Democracy on Trial , Basic Books, 1995.

Galston, William A. Liberal Purpose, Good, Virtues and Diversity in the Liberal State. Cam bridge: Cambridge University Press, 1991.

Ignatieff, Michael . The Needs of Strangers. London: Penguin Books, 1984.

Rosenblum, Nancy L. “The Moral Uses Of Civil Society: Three Views." The Newsletter of PEGS: The Committee on The Political Economy Of The Good Society. Supplement to 3: 2, Summer, 1993 now called The Good Society.

Seligman, Adam , B . The Idea of Civil Society. Toronto: Free Press, 1992.

Smith, Adam. An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations. Edited by Edwin Cannan. New York: Modern Library, 1937.

الثقافية التي تنمو في كنفه تقوض من احتمال تحقق الصورة التى رسمها سميث لما يمكـن أن يكـون عليـه مجتمع مدني، وهو التصوير الذي بلا شك ينسجم مع الفضائل المدنية لكل من الاحترام المتبادل والتسامح. إن مسألة أن السوق سيكون لها تأثير أخلاقي هدام على المجتمع المدني هو في حقيقة الأمر موضوعة رئيسـية في هذا الكتاب وهي الموضوعة التي ظهرت في عمل كثير من المفكرين الذين سنناقشهم في الجزئين الثاني والثالث بما فيهم جان جاك رسو *Rousseau*، هيجل *Hegel*، جون ستيوارت مل *Mill*، ألكـس دى توكفيـل *Tocqueville*، مايكل أواكشوط *Oakeshott*، جون رولز *Rawls* ، وبالطبع كارل ماركس. فالقلق الرئيسي لدى هؤلاء الكتاب هو أن السوق قد حول المجتمع المدني إلى بيئة يتمعن فيها الأفراد في مصالحهم بشكل أنـاني مع التفات أقل لحاجات الآخرين وبدون اهتمام بالمحافظة على الالتزام بالفضائل الخاصة بالحيـاة المدنيـة. وهنا نكاد أن نفقد الأمل في إقامة واستمرارية البيئة الأخلاقية الأكبر والتي تدعم أهداف الفرد جنباً إلى جنب مع احترام الفضائل المدنية التي تحدد مسئوليات مدنيتنا.

تبقى مشكلة أخيرة تتمثل في أنه داخل سياق يسيطر فيه السوق تكون القيم المهمة فقط هي القيم المادية أو الشمولية أما القيم الأخرى التي تعد ذات أهمية كبيرة لازدهار الإنسانية بأكملها لا تجد لها مكان. غير أن القيم التي لها صلة بالجانب الروحاني أو الجمالي أو الفكري أو الأخلاقي لدى الأشخاص وأيضاً القـيم التـي تمنح أساساً للانتماء والاجتماعية تعد أيضاً ذات أهمية بالغة. والمجتمع المدني لابد أن يحمي هذه القيم أيضـاً ولكن حيث يسيطر السوق فإن القيم المادية تزيح المنظور الأخلاقي والقيم الأخـرى إلـى الهـامش. ونقـاد المجتمع المدني وأيضاً مؤيديه سيجعلون من هذه القضايا شغلهم الرئيسي كما سنعرض في هذا الكتاب.

٨- أهمية المجتمع المدني.

يعد المجتمع المدني موضوعاً مهماً لأنه فقط في المجتمع المدني يطور الأفراد الطاقة الأخلاقية والـوعي مما يساعد في حماية الحرية الأساسية التي يقدرها الناس في المجتمع الحديث. وعموماً فإنـه خـارج بيئـة المجتمع المدني، لا يكون لدى الناس اهتمام بمعايير المدنية، بما فيها التسامح والاحترام المتبادل، ومـن ثـم فبدلاً من نظام يؤمن الحقوق والحرية سيبدو المجتمع عدوانياً بالنسبة لهم. وبدون الحرية، يفتقد الأفراد القدرة على إيجاد حياة لأنفسهم يعتبرها الجميع ذات معنى وقيمة مستمرة.

بوضوح، لا نظن إلا القليل منا قد يرغب في تجربة هذا المصير لأنفسهم فاليوم هناك الكثير ممن لا يعتقدون أن المجتمع المدني في خطر أو إذا كانوا يعترفون بذلك، فهم ليسوا علـى اسـتعداد بـأن يكونـوا مشاركين في حملة لإنقاذه. فالوقوف ومشاهدة المجتمع المدني يتحلل كنتيجة لغياب إرادة سياسية قوية للدفاع عنه، يمكن أن يؤدي إلى أوخم العواقب الممكنة والتي تضيع بأثرها مزايا المجتمع المدني بما فيهـا الحريـة الفردية ومعايير الحياة المدنية. ونتيجة لهذه المأساة ستفقد الحياة هذه المرة طاقتها بالنسبة للكثيرين. وبدلاً من السعادة المرتبطة بحياة حرة وذات معنى، سيكون على الأفراد أن يتقبلوا انعزالهم في التفاهة.

الفصل الثانى

أفلاطون: الفضيلة المدنية والمجتمع العادل

مُقدِّمة

تمثل قضية تحديد طبيعة المجتمع العادل الهم الأساسي في *الجمهورية Republic* لـ "أفلاطون" *Plato* (٤٢٨ – ٣٤٨ ق .م) وهي أيضاً النقطة الرئيسية التي نبحثها في هذا الفصل. فالتفكير السياسي عند أفلاطون (شأنه عند أرسطو الذي سنناقشه في الفصل التالي) يعالج المشكلات الخاصة بالوحدة السياسية الرئيسية التـي عرفها كلاً منهما بدولة المدينة *the city-state*. فأثينا عند افلاطون، مثل جميع الدول المدينية، كانت عبارة عن مجتمع سياسي صغير قوامه حوالي ٣٠٠,٠٠٠ مواطن وكان بها ثلاث طبقات رئيسية: العبيد، والأجانب المقيمين، والمواطنين؛ ولم يكن للعبيد، الذين مثلوا ما يقرب من ثلث سكان أثينا أي دور في الحكـم، كـذلك الأجانب المقيمين لم يسمح لهم مثل العبيد بممارسة أي دور في الحياة السياسية في أثينا، بيـد أنهـم كـانوا أحراراً غير خاضعين للانقياد الاجتماعي مثل العبيد. وكانت الجنسية ممنوحة لحوالي ١٠٠,٠٠٠ فرد ولـدوا لأباء مواطنين. وقد تمكنت هذه الطبقة متضمنة التجار المواطنين، والحرفيين، والفلاحين وأيضـاً أصـحاب الأراضي الأثرياء، من المشاركة في الشئون السياسية، واعتمد مدى مشاركتهم على طبيعة النظـام المتـولي السلطة في ذلك الوقت، فقد كان المواطنون (نقصد هنا الذكور فقط) في بعض الأنظمـة الأثينيـة مـؤهلين للانتخاب في عدة مناصب عامة ومختلفة، تتروح بين المشاركة في المحاكم والهيئات النيابيـة، والمجـالس التنفيذية، ولكن في أنظمة أخرى كانت هناك حدود مفروضة على المناصب العامة التي يمكن للفرد توليهـا. وعموماً يبقى أن جميع المواطنين الذكور يمكنهم المشاركة في المجلس العمومي *Assembly* الذي كان بمثابة مؤتمر البلدة لجميع المواطنين الذين يجتمعون ليتناقشوا ويتناظروا في مسائل تتعلق بالصالح العام. لم يكن هذا المجلس، الذي كان يعقد ما يقرب من عشرة مرات في السنة، آلية للديمقراطية المباشرة، بل كانت السياسـة توضع وتنفذ بواسطة هيئات تمثيلية كانت مسئولة أمام المجلس العمومي، وهذه الهيئات التمثيلية كانت تتشكل من قطـاع عرضي من المواطنين وغالباً ما كانت تُختـار من قبل معظم المواطنين.[١]

لقد كانت ضرورة مشاركة المواطنين فى الشئون العامة هى الروح المحركة في أثينا خاصـة أثنـاء قيادة بركليز *Pericles* (٤٩٥ – ٤٢٩ ق. م). والحقيقة أن هذا النموذج من الحياة العامة الذى يمكن الجميع من المشاركة وبصورة فعالة قد اقتضى ضمناً؛ كما يقول جورج سابين *George Sabine* "تقـديراً متفـائلاً للمقدرة السياسية الطبيعية للشخص العادي".[٢] علاوة على أن المشاركة العامة كان مقصوداً بها تشجيع الأفراد على اعتبار أنفسهم جزء من مجتمع أكبر يعمل كل فرد فيه على خدمة مصلحته.

---

[١]George H. Sabine, A histrory of Political Theory, (New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1963), ص ص 4-9, 15. Also, Sibley, Political Ideas and Ideplogies, ص 44

[٢]Sabine, A History of Political Theory, ص14

إلا أن هذا النموذج لم يتوفر له مطلقاً أن يتحقق بصورة كاملة على صعيد الممارسة[٢١] لأن الصـراع الطاحن والمستمر بين المواطنين ذوى المصالح الاقتصادية المختلفة ظل صراعاً قويـاً. فـالمواطنون ذوى الخلفية الأرستقراطية الذين نشئوا في عائلات قديمة وولدوا في ثراء أقاموا وضعهم الاقتصادي والاجتمـاعي على ما كانوا يملكونه من أراضي. أما أولئك المؤيدين للديمقراطية والذين تشـكلوا أساسـاً مـن المنتفعـين بالتجارة فقد سعوا إلى توسيع المشاركة الأثينية في التجارة بجعل أثينا قوة بحرية رئيسية. ونظـراً لاقتضـاء ذلك فرض الضرائب لإنجاح هذه الخطوة فقد احتفظت الطبقة الأرستقراطية بمعارضة شديدة لهذه التجربة لما كان سيفرض على أملاكها من ضرائب.[٣]

وقد رأى أفلاطون هذا الواقع وما ارتبط به من اضطرابات يعد دليلاً على أن الديمقراطية لا يمكنهـا تحقيق مجتمع مستقر. وكان الحل لديه في التأكيد على المكانة الرئيسية للذكاء العقلاني والحاكم الحكـيم فـي إقامة الاستقرار على مفهوم أخلاقي لمجتمع عادل. وبناء على هذه الرؤية لم يعتبر أفلاطون جميـع النـاس متساويين في مقدرتهم على الوصول إلى المناصب العامة، ولم يعتقد كذلك أن خبرة المشاركة فـي الشـئون العامة ستكون بمثابة المدرسة التي يتعلمون فيها العمل مع بعضهم البعض لتحقيق الصالح العام. بـل يبقـي إرساء دعائم ائتلاف أخلاقي، مرهوناً في المقابل بمعرفة ما يشكل "الصيغة" أو النموذج العادل من المجتمع.[٤]

فما هي تلك الصيغة العادلة للمجتمع عند أفلاطون؟ في هذه النقطة يجدر بنا تقديم نظرة عامة علـى حجة أفلاطون، كطريقة لإعداد القارئ للأطروحات العامة في هذا الفصل.

"المجتمع العادل" لدى أفلاطون

تمثل العدالة، بالنسبة لأفلاطون، شرط أو ظرف يتم بموجبه الترتيب، والتنظيم السليم للأجزاء المختلفة للشخصية الإنسانية (أو ما أشار إليه بالنفس *soul*). فالأفراد يتصفون بامتلاكهم *العنصر العقلاني* *rational element* الذي يمثل أساس البحث عن الحقيقة، ويتصفون أيضاً بدوافع تنبعث عن كلاً من الجزء الشهواني *appetitive part* الذي يحضنا على اقتناء الثروة أو إرضاء الرغبة الجنسية، والجـزء الروحـي *spirited* الذي يكون معنياً بإظهار الشجاعة الضرورية للعمل من أجل الرفاهية العامة وإحراز المجد في نظر الآخرين بموجب هذه الشجاعة. وإيجاد الترتيب أو التنظيم السليم لهذه الأجزاء من النفس تعد مسالة مهمة فـي سـبيل تحقيق العدالة؛ ليس فقط على المستوى الشخصي لدى كل فرد؛ بل أيضا على مستوى المجتمع على اتساعه. حيث يرى أفلاطون ضرورة أن يحكم الجزء العقلاني الجزئين الآخرين. فإذا ما سيطر القسمان الآخران على العقل، ستخرج النفس عن مجال التوازن ومن ثم لن يتشاور الفرد أو يعمل بما يـؤدى إلـى تحقـق أفضـل

[٢] المرجع السابق، p ١٥

[٣] المرجع السابق، p ٢٣

[٤] المرجع السابق، p p ٣٣-٣٤، ١٥.

المصالح سواء بالنسبة لنفسه أو للمجتمع. والحقيقة أنه في ظل هذا الظرف، قد يكون قسمي الشهوة والـروح في صراع بين بعضهما البعض، وهو الموقف الذي سيؤكد، ليس فقط التعاسة الشخصية بل أيضاً عدم القدرة على الأداء الجيد للمهام والوظائف المختلفة التي تؤمن الحاجات الأساسية والمهمة للمجتمع.

ولكن أي دور تلعبه الفضيلة المدنية في كل هذا؟ وما هي في الحقيقـة هـذه الفضـيلة المدنيـة عنـد أفلاطون؟ على حد ما سنتطرق إليه من مناقشة فيما بعد بشيء من التفصيل وبالتحديد في الجزئية الثامنة من هذا الفصل، يمثل وجود بيئة من الفضائل المدنية أو بالأحرى الوضع الذي يوجه الناس للمحافظة على التزام بدعم الصالح العام في المدينة، ضرورة لتأمين العدالة وما يصاحبها من فضائل تشمل الاعتـدال، الحكمـة، الشجاعة. فالعدالة تمثل فضيلة على أعلى قدر من الأهمية، والفضائل المدنية، تلك القيم التي توجه الناس إلي الصالح العام مثل احترام القانون، تعد ضرورية لتأسيس مدينة تتحقق فيها العدالة. إذ أنـه بقـدر مسـاهمة الفضيلة المدنية في العدالة فإنها تساهم في قدرة كل مواطن على تنظيم تلك الخصائص الأساسية للشخصـية داخل نفسه، بحيث تضمن أن يظل العقل القوة المسيطرة في حياة الشخص والموجهة لكلاً من الشهوة، والقسم الروحي من حياته في اتجاهات متبنية، ومحققة لغايات عقلانية.

تحذير آخر قبل أن نمضي في التفاصيل يتعلق بأنه فى تتبعنا لرؤى أفلاطون لابد أن يتضح أنه أيضاً؛ أى أفلاطون؛ كان يروق له المقاربة الدياليكتيكية لسقراط في البحث عن الحقيقة والمعرفـة. أتـذكرون هـذا المقاربة؟ بالنسبة لـ "سقراط" يعتبر استكشاف الحقيقة بمثابة بحث يبدأ؛ مثلما رأينا في المقدمة؛ مـن نقطـة بداية في حوار عقلي بين أفراد هدفهم الوحيد هو الحقيقة. و مـا "*الجمهوريـة*" إلا حـوار بـين سـقراط، ومواطنيه.[1] ولتجنب الخلط لابد أن نوضح أنه عندما نشير إلى سقراط كما جاء في *الجمهوريـة* فإننـا فـى الحقيقة نشير إلى أفلاطون الذي يتكلم بلسان سقراط، ومن ثم يجب أن يكون واضحاً أيضاً أن أفلاطون يـرى نفسه موائماً لمنهج سقراط الديالكتيكى. ومن ثم يتمثل الغرض الأساسى لمقاربة أفلاطـون فـى إظهـار "أن الطريق الرئيسي للحقيقة هو اختبار قضايا منطقية في مواجهة قضايا أخرى لتحديد أيها تحتوي على الحقيقة، وأيها تفتقد إليها". هذا الحوار يؤدي إلى تطور المفاهيم العقلانية أو بالمعنى الذي يشير إليـه صـيغ *forms* للنظام الصالح *good order*. تلك الصيغ التي يجب أن تستخدم كإرشادات في تطوير الأدوار، والتشريعات الرئيسية والمختلفة لكل من المجتمع، والنفس بالنسبة للأفراد؛ بحيث يكون كل فرد في المجتمع قـادراً علـى المساهمة من أجل تحقق الصالح العام .

---

[1] في مناقشتي لمواقف أفلاطون في ***الجمهورية*** سأستخدم اسم سقراط في بعض الأحيان، عند الإشارة لوجهة نظر أفلاطون ذلك لأن سقراط هو الشخصية الرئيسية في ***الجمهورية***، أيضاً لحقيقة أن هذا الأخير يمكن اعتباره عاكساً لموقف أفلاطون في ***الجمهورية***. أيضاً الترجمة التي أستخدمها هنا هي G.M.A Grube, Plato's Republic, 2nd edition revised by C.D.C. Reeve, (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1992).

٢- جمهورية أفلاطون: مالا تكون عليه العدالة: "سيفالوس" و"بوليمارخس".

بدأ أفلاطون ***الجمهورية*** ومن خلال حواراته المتنوعة، باستعراض إلى أي مدى كان مجتمعه بعيداً عن امتلاك فهماً صحيحاً لطبيعة العدالة، والحقيقة أنه كما ناقش الرؤى الخاصة بالعدالة التي كانت سـارية فـي زمنه بدا أفلاطون دائماً كما لو كان فى ذهنه رؤية أكثر أصالة للعدالة من تلك التـي اعتنقهـا معاصـروه. ولمزيد من التوضيح لتلك الرؤية كان عليه أولاً أن يبين لزملائه لماذا كانت رؤاهم خاطئة. وفى سبيل ذلـك، قام باختبار الرؤى التقليدية عن العدالة والتي كانت تعتبر فى ذلك الوقت سارية المفعول، وبين لمـاذا كانـت هذه الرؤى، بناءاً على ما أجراه من تحليل، ناقصة أو معيبة، وفي سبيل هذا انخـرط فـى مناقشـة حجـج "سيفالوس" *Cephalus*، و"بوليمارخس" *Polemarchus* ، وتحدى فى سبيل ذلك؛ شـأنه شـأن سـقراط؛ أصحاب تلك الرؤى التقليدية أن يدافعوا عنها ضد ما طرحه من حجج.

"سيفالوس" "رجل مال" أو شخص منكب على الأعمال وهو فى حسبان أفلاطون لا يبدو محباً للمال حباً جماً. وكان أن سأله سقراط أن يفسر "الخير الأعظم" الذي تأتّى له من كونه ثريـاً[١] فأجـاب "سـيفالوس" أن الرجال الأثرياء مثله يبحثون عن ضمير واضح، فهم لا يريدون أن يخدعوا أو يضللوا أي أحد، لئلا يعـانون بعد موتهم من جزاء عسير. هنا لخص سقراط إجابة "سيفالوس" فيما اعتبره أفضل وصف للعدالـة باتباعـه المبدأ القائل بأن الشخص العادل هو ذلك الشخص الذي يبحث دائماً عن الإدلاء بالحقيقـة، الشـخص الـذي يحاول تسديد ديونه، بمعنى آخر أن الفرد عليه المحافظة على اتفاقاته مع الآخرين. بيد أن سقراط عاد ليقول أنه لا يمكن اعتماد هذا المبدأ فى جميع الظروف. وطرح سؤالاً عما إذا كان من الواجـب أن يعيـد الفـرد سلاحاً استعاره من صديقه وهو سليم العقل بعد أن يكون صديقه هذا قد أصيب فى عقله وصار السلاح خطراً في يده؟ فى هذه الحالة من الضروري أن تخرق الاتفاق، فوافق سيفالوس.[٢]

إن المحافظة على اتفاقات الفرد مع الآخرين؛ رغم كونها فضيلة مهمة؛ فهي ليست بالفضيلة التي يجب أن نجعل منها أساس كل التفاعلات الاجتماعية فى المجتمع. والأهم منها وفق ما هو متضمن من معنى، هـو أن الفرد عليه أن يدعم التزاماته وواجباته نحو المجتمع ككل، وعندما يركز كـل فـرد علـى حـدة علـى الالتزامات المفترض تأديتها للأفراد الآخرين فقد يصح أن ينسى الفرد الالتزامات الواجبة للمجتمع الأوسـع، وهذا ما يظهره المثال الخاص بالمحافظة على الاتفاق عندما يتعلق الأمر بشخص مختل أو مجنون، فرغم أن هذا المختل فى طلبه استرداد سلاحه قد لا يشكل ضرراً للشخص الذى استعاره فهو يمثـل خطـورة علـى المجتمع ككل. فبحكم التزامنا تجاه المجتمع، ليس من واجبنا أن نرد سلاحاً إلى صاحبه حال ذهـاب عقلـه. وبالمثل فإن رجال الأعمال الأثرياء من قبيل "سيفالوس" يجب أن يفكروا ملياً فيما إذا كان الحفاظ على كلمتهم مع الآخرين بغرض تحقيق مزيد من الثروة لأنفسهم، قد يسبب ضرراً للمجتمع الأوسع. والحقيقة لقد اعتقـد

---

[١] المرجع السابق، p ص ٤-٥و ٣٣٠ b-d

[٢] المرجع السابق، p p ٥-٦، 331C- 331d

أفلاطون أن هذا وارداً.

وفيما بعد اقترح "بوليمارخس" كتعريف للعدالة فكرة مفادها "أنه من العدالة أن نرد لكل شخص ما له."[1] وخَلُص سقراط بعد سلسلة من التعليقات والردود مع بوليمارخس إلى أن العدالة كما وصفها الأخير تضمنت "نفع الأصدقاء ومضرة الأعداء".[2] وقد لفظ سقراط هذا المبدأ في تعريف العدالة قائلاً: إذا كان لنا أن نتبع مثل هذا المبدأ فإننا سنكون أقل عدلاً حيال من نضرهم في حين أن العدالة بوضوح هي فضيلة رئيسية، والفضائل لا يمكن أن تُسخَر في إيقاع الضرر بالآخرين. ولتوضيح هذه النقطة بشكل آخر فإن الأمر بالنسبة لسقراط مفاده أن استخدام مهارات وقدرات الفرد لإيقاع الضرر بآخر معناه أنه يستخدمها بطريقة تتعارض مع الغرض منها. فإذا كنا نعمل كمدرسين للموسيقى فعلينا أن نستخدم مهاراتنا لجعل الناس محبين للموسيقى وليس لتحويلهم ضدها.[3] وإلا فسيؤدى هذا إلى صيغة من مجتمع يحول الناس فيه الفضيلة إلى رخصة تُسوغ لهم استخدام أفضل ما لديهم من قدرات ومهارات لإفساد الازدهار الإنساني. ولكن فى المجتمع العادل، يجب على الناس أن يستخدموا مهاراتهم لتعزيز آمال الآخرين.

٣- ما لا تكون عليه العدالة: ثيراسماخس

ولكن لماذا لا يمكن الدفع بأن مساعدة الأصدقاء والمحافظة على الاتفاق تعد فضائل مدنية من الأهمية أن يتبعها الناس؟ أحقاً أن هذه الفضائل ليست بأساسية وضرورية على أي محمل للفضيلة المدنية؟ ربما من المؤكد أن أفلاطون كان سيجيب على هذا السؤال بالإيجاب. ولكن يبدو من وجهة نظره أن الفضيلة المدنية والعدالة ليسا بنفس الشيء، ومن الخطأ أن نُعرف الأخيرة في ضوء الأولى. فربما تساهم الفضيلة المدنية، وكما سنرى فيما بعد، فى تحقيق مجتمع عادل، ولكن فى سبيل ذلك فإنها تساهم فى تحقيق فضيلة ذات أهمية فريدة، فضيلة تشير أو ترشد إلى الخير الشامل والأساسي الذى يجب على جميع من فى المجتمع أن يولوا وجوههم نحوه. ومن ثم فبدون معرفة ما تتألف منه العدالة، فإن الفضائل من قبيل المحافظة على الاتفاقات ومساعدة الأصدقاء (فضائل مدنية مهمة يقيناً) ستوجد خارج سياقها الصحيح، وفى هذه الحالة ستستخدم بطرق غير مدعمة لمجتمع عادل وهو ما سيضر فى الحقيقة بالآمال المرتبطة بتحقيقها.

وفى نقده لمقاربات بعينها للفضيلة المدنية، لم يقصد أفلاطون إنكار أهميتها. فهذه حقيقة تُرى أفضل ما تُرى في معالجته لـ "ثيراسماخس" الذى سينكر تماماً فى رؤيته للعدالة؛ كما سنرى؛ أي مكانة للفضيلة المدنية. فقد دفع الأخير بأن ما هو عادل يتمثل فى أن ما يقوله الأقوى يكون صحيحاً، وهو باتخاذه هذا الموقف ينكر أي مكانة للأفراد الذين يقومون؛ ومن أجل الصالح الأعم؛ بتضحيات شخصية معينة، مع أن هذا

---

[1] المرجع السابق، ص.6, 331e

[2] المرجع السابق، ص7, 332e

[3] المرجع السابق، ص ص.10-11, 335 a-e

النوع من النشاط هو بالضبط ما ترمز إليه حياة من الفضيلة المدنية. وواضح أن أفلاطون كان يقصد الاشارة إلى أن "ثيراسماخس" لم تتوفر له الفرصة لإرساء قاعدة لمجتمع عادل لكونه لم يحترم الفضـيلة المدنيـة أو الفضائل التى تتطلب من المواطنين أن يأخذوا فى اعتبارهم صالح أعم أو أوسع مثل صور العدالـة. وهـى النقطة التى نفصلها فيما يلي من خلال مناقشة سقراط لثيراسماخس.

حجج "ثيراسماخس".

ذكر "ثيراسماخس" أن كل نظام يوجد به طبقة حاكمة، وأن الحزب الحاكم يجعل القوانين فـى صـفه، علاوة على زعمه بأن أي شئ يكون فى صالحه يكون أيضاً في صالح المجتمع ككل. وقد رد عليه سـقراط بقوله أن السلطات الحاكمة قابلة للوقوع فى الخطأ، وأن الحكام قد يخطئون أحياناً ومن ثم يضعون سياسـات ليست في صالحهم.[١] وتأسيساً على هذه الرؤية فمن الوارد إذاً أن يكون ما هو فى مصلحة الأقـوى مضـراً أصلاً بمصلحته، ومصلحة المجتمع. وأمام هذه الحجج أصبح "ثيراسماخس" مجبراً على تعديل رؤيتـه عـن العدالة حيث لم يعد فى استطاعته المضى فى إقرار أن العدالة هي "ما يظنه الأقوى فائدة له سـواء كانـت بالفعل نافعة له أم لا".[٢]

ومقاربة "ثيراسماخس" لاستعادة قوة موقفه تتمثل في تعديل ما يقصده بأن العدالة هي مصلحة الأقـوى خاصة أنه يبين أن الحاكم هو الأقوى بحكم أنه مثل أي خبير أخر، كالطبيب أو المحاسب، من غير الـوارد بحكم الخبرة أن يرتكب الخطأ.[٣] والسبب فى هذه الرؤية أنه فى كلٍ من هذه المجالات يقوم كلٌ بعمله وفقاً لما يتوفر لديه من معرفة تمكنه من أداء مهنته باقتدار، وبدون هذه المعرفة الخاصة لن يتسنى له؛ كأي شـخص آخر قد يكون ماهراً في أمور أخرى؛ ممارسة فن مهنته.

وقد استثار هذا الرد مناقشة عن طبيعة إحدى المهن، مثل مهنة الطب. حيث ذكر سقراط أن أية مهنـة إنما تشير إلى نشاط يستخدم فيه الشخص مهاراته لمجرد تحقيق أغراض المهنة.[٤] وهذا يعنى بالنسبة لسقراط أن الطبيب لا يستخدم مهاراته لتحقيق التقدم فى مصلحته الشخصية مثل جمع المال، بل للتقـدم فيمـا يفيـد مرضاه وبالطريقة نفسها فإن الحاكم شأنه شأن القائمين على المهن الأخرى، عليه أن يستخدم معرفتـه فـى صالح مواطنيه.[5]

وأشار سقراط فى إثباته هذه الرؤية، أن الحكام يجب أن ينحوا مصالحهم الشخصية جانبـاً واضـعين مصالح المجتمع فى مقام الأولوية. وهذا التعديل هو أساس ما يشكل حياة تستند إلى الفضيلة المدنية. فالحكام

---

[١] المرجع السابق، ص ص14-15, 338c-339c
[٢] المرجع السابق، ص.16, 340c
[٣] المرجع السابق، ص ص.16-17, 340e-341a
[٤] المرجع السابق، ص.18, 342b-c
[٥] المرجع السابق، ص ص.18-19, 342c-e

عند أفلاطون مثل الأطباء يجب أن يمارسوا مهاراتهم بحيث يكونوا على إتساق مع الالتزام بخدمة حاجـات مجتمعهم، وهم فى ذلك يجب ألا يسعوا إلى أي شيء سوى ما هو أفضل لمن يحكمون ويرعون، وهـو مـا يجب أن يصدق على كلاً من الأنواع العامة والخاصة من الحكم.[١] وبالتالي فإن الشخص الذي تعنيه مصالح المواطنين لا يلج بنفسه فى السياسة من أجل منفعته الشخصية أو لإحراز المقتنيات من قبيل المال والمجد بل بالأحرى يدخل مجال السياسة لمساعدة الأضعف منه.[٢] والحقيقة أن ما يجذب الكثير من الأشخاص الأقل شأناً إلى السياسة ليس هو ما يجذب الأفراد الأفضل إليها. فالذي يجذب الأشخاص الصالحين هو خوفهم من أولئك الذين يرون في السياسة طريقاً لإعلاء مصلحتهم الذاتية على حساب مصلحة المجتمع. فهم يخشون أن يـأتي اليوم الذى يكونوا فيه خاضعين لحكم من هو أقل شأناً أو أسوء منهم. هذا هو الخوف الذى يدفع الخيرين من الناس إلى أن يحكموا حالما يتاح لهم ذلك.[٣]

فليس من شخص عاقل يرغب في أن يخضع لحكم من يضع نصب عينيه مصلحته الذاتية فقط. ولكـن هذا هو بالضبط ما دافع عنه "ثيراسماخس". فبالنسبة له أن هؤلاء ممن يرتكبون أعمالاً تتصف بعدم العدالـة هم "أذكياء وأخيار" وبالنسبة له أيضاً أن يمكن لمن هم "ظالمين تماماً" *completely unjust* أن يضعوا مدن ومجتمعات بأكملها فى قبضتهم".[٤] فهناك إذاً منفعة كبيرة فى الظلم. ويبدو فى الحقيقة أن الظلم؛ مـن وجهـة نظر "ثيراسماخس"؛ يمثل حالة أكثر جاذبية من العدالة.

وقد حمل سقراط على هذا الموقف مثبتاً أن الرغبة فى التصرف بشكل غير عادل هو عيب فى صفات الناس وأنه لمن السهل أن نثبت أن الظلم ما هو إلا نقيصة. فأي مجتمع قد قام على العمل من أجل أغـراض ظالمة لن يتسنى له مطلقاً النجاح لأنه سيصبح فريسة للخراب المتواصل الناجم عن الكراهيـة والتصـارع، ولأنه سيصبح درباً من المستحيل تأليف الناس، وتجميعهم للعمل معاً كمجتمع موحد.[5] وهذه النقطة تعد غاية فى الأهمية، ذلك لأن الهدف الرئيسي لأي مجتمع هو تلبية الحاجات الأساسية لمواطنيه، والمجتمع غير القادر على العمل بطريقة متماسكة وموحدة لا يستطيع تحقيق هذا الهدف. فقط الناس الملتزمـون بـالخير الأعـم للمجتمع، والذين يفصحون عن فضيلة مدنية والتزام مصاحب بالعدالة، هم من يجب أن يكونـوا حكامـاً لأن هؤلاء فقط هم من يستطيعون خلق الشروط التى بموجبها يمكن تحقيق المجتمع العادل المنظم الذى راود آمال أفلاطون.

الدليل الآخر على أن الظلم يمثل عيباً غير مرغوباً نسوقه من خلال دفعنا بأن أي شخص لـن يكـون سعيداً على المستوى الشخصي إذا عاش حياة بعيدة عن الالتزام بالعدالة. لماذا؟ لأنه ليس هنـاك مـن أحـد

---

[١] المرجع السابق، ص.21, 345d

[٢] المرجع السابق، ص ;22, 346e ص.23, 347b

[٣] المرجع السابق، ص.23, 347c

[٤] المرجع السابق، ص ;24, 338d ص.27, 350c

[٥] المرجع السابق، ص.28, 351d- 352a

يرغب فى مجرد العيش، كما يقول سقراط، بل نحن جميعاً نريد أن نعيش بصورة جيدة، والصورة الجيدة هذه تعنى أن يكون المرء قادراً على أن يقوم بأداء وظيفته فى المجتمع بشكل جيد. إلا أن أى منا لا يستطيع أداء وظيفته جيداً إذا ما كانت نفسه محرومة من "الفضيلة الفريدة" التى تسمح له أن ينفذ مهامه بمستوى الاقتـدار المطلوب للأداء الأمثل. وفضيلة النفس التي تُمكن الفرد من أداء وظيفته بشكل جيد هي العدالة، وهـذا مـا يستتبع القول بأن " نفساً عادلة أى شخص عادل سيعيش بخير". علاوة على أن الجميع يرغب فى هذه الحالة لأن من يعيش بخير يحيا حياة سعيدة وكريمة.[١]

٤- السؤال التالي: ما هي العدالة؟

لم يوضح سقراط هنا فقط الحالة التي لا تكون عليها العدالة، بل بين أيضاً انه من الأفضل بكثير أو من الأنفع أن نعيش حياة عادلة من أن نعيش حياة غير عادلة أو ظالمة. وفي بلورته لهذه النقاط، طرح مسـألة أخرى ذات أهمية كبيرة. خاصة أنه كان مطالباً بأن يخبرنا وعلى نحو دقيق عن ماهية العدالة. ونظـراً لأن حياة عادلة هي حياة سعيدة فإنه إن لم يكن من الممكن استعراض طبيعة العدالة وكيفية مساهمتها كفضيلة فى رغد العيش، فلن يكون ممكناً استعراض أساس الحياة السعيدة .[٢]

وهكذا شعر سقراط أنه ملزماً بأن يبين لـ "جلوكون" *Glaucon* تعريف العدالة، قاصداً أن يظهر أن العدالة ليست مجرد خير فحسب بل أنها "واحدة من اعظم الخيرات".[٣] وكواحدة من أعظم الخيرات؛ أي نـوع من الخير تكون عليه العدالة؟ إن العدالة من الخيرات التى لا تقتصر على منح معتنقيها عائد ذو شأو فحسب بل هي أيضاً مهمة في حد ذاتها. والخيرات من هذا النوع لا تتضمن المال على سبيل المثال، بل تشتمل على الرؤية والسمع والمعرفة، والصحة وجميع الخيرات الأخرى المثمرة بطبيعتها وليس لمجرد صـيتها.[٤] فهـي خير يراد لذاته ومن ثم فهو شئ جوهري للحياة بحيث يبيت من المستحيل أن نتصور حياة قيمة فى غياب هذا الخير، وكما هو الحال مع المعرفة والإبصار والسمع كذلك العدالة. فهي لهذا السـبب تكـون أسـاس حيـاة سعيدة."[٥]

وفي حين أنه من الواضح حدساً وللجميع ماهية المعرفة، والإبصار، والسمع، والصحة الجيدة فإنه من غير الواضح حدساً ماهية العدالة. ولكي نقدم عرضاً دقيقاً للعدالة، من الضروري أن يقـل اعتمادنـا علـى الحدس ويزداد استنادنا إلى الحجة، فبدون حجة قوية فى استبيان ماهية العدالة، لـن يكـون مـن الممكـن استعراض أهميتها الرئيسية في خلق الأساس لحياة سعيدة.

---

[١] المرجع السابق، ص.31, 353e, 354a

[٢] المرجع السابق، ص.31, 353e, 354a

[٣] المرجع السابق، ص 42, 367d; ص 33, 357a-c, ص.34, 358a

[٤] المرجع السابق، ص.42, 367d

[٥] المرجع السابق، ص.34, 358a

إذاً ما هو المجتمع العادل؟ هذا هو السؤال الذى سنشرع في الإجابة عليه فيما يلي من الأجزاء المتبقية في هذا الفصل من واقع الحجج الأفلاطونية.

٥- الأبعاد الأساسية للمجتمع.

إن الكتاب الأول من *الجمهورية* الذى يتمثل في حوارٍ دار بين سقراط وعدد من الأشخاص المختلفين يتحول هنا إلى محادثة يمتلك ناصيتها سقراط؛ الذي يتمثل مقصده في محادثته مع "جلوكون" فى تقديم محاضرة عن أسس التنظيم الاجتماعي وبمجرد إتمامه ذلك فهو يضع نصب عينيه؛ بناء على هذه الأسس؛ تطوير مفهومه عن العدالة.

ومن ثم فنقطة البداية هنا لوصف العدالة تتمثل فى توضيح أنه في أي مجتمع يكون لدي الناس حاجات أساسية، ونجدهم يرغبون في تلك المنافع المادية التي تُرضى وتُشبع تلك الحاجات. علاوة على أنهم لا يستطيعون بأنفسهم أن يحققوا إشباع تلك الحاجات. لذلك فالمجتمعات قائمة على هذا الغرض من إرضاء أو إشباع الحاجات. خاصة أننا ذكرنا انه لتأمين المتطلبات الأساسية للمواطنين من مأكل ومسكن ومعيشة، يحتاج المجتمع إلى طبقة من العاملين متضمنة الفلاحين والبناءين والنساجين.[١] ويجب أن يوجد أيضاً سوق يمكن للناس أن يبتاعوا منه السلع المختلفة التى تنتجها الفئات المختلفة. ولتسهيل المعاملات التبادلية كان اختراع المال كطريقة للتبادل، وفى إطار السوق نجد الكثير من التجار والباعة يبادلون بضائعهم بالمال، وهؤلاء "هم الأشخاص الأضعف بدنياً وغير اللائقين للقيام بأي نوع آخر من العمل."[٢]

وفى هذا الوضع نجد كل الحاجات الأساسية لدى الناس مشمولة بالرعاية ونراهم ينعمون بحياة مديدة، وهادئة، وصحية داخل مجتمع عادل يورثونه لأولادهم. ولكن "جلوكون" يوحي لسقراط بأن مدينة الأخير ليست مرضية لأن الناس بمجرد أن يشبعوا حاجاتهم الأساسية سيتطلعون إلى الرفاهية.[٣] ولقد ظن سقراط أن المدينة الموصوفة تواً هي "المدينة الحقيقية والصحية" ولكنه أقر بالحاجة إلى أن يضمن في معرض مناقشته لنموذج المدينة العادلة ما يفترض أن يكون مطلباً عند بعض الناس: أي انه بالإضافة إلى إرضاء الحاجات الأساسية لابد على المدينة أن توفر الرفاهية أيضاً. وقد أطلق سقراط على هذه المدينة اسم "المدينة المحمومة" *the city with a fever* وهو هنا يصف مدينة يسعى فيها البعض إلى امتلاك ملابس وطعام جيد؛ بالإضافة إلى ذلك يسعى البعض الأخر إلى امتلاك أثاث مريح، وفاخر وأيضاً عاهرات للذة الجنسية. سيكون هناك أيضاً من يقدمون الفنون، والموسيقى، والرقص، وأيضاً سلع من قبيل المجوهرات التي ستبغي النساء ارتدائها.[٤] وبغرض التمتع بهذه السلع سيكون على الناس أن يمتلكوا ما يكفي من وقت فراغ وهو البعد الذي

---

[١] المرجع السابق، ص.44, 369d

[٢] المرجع السابق، ص46, 371b-d .

[٣] المرجع السابق، ص ص.47-48, 372d-e

[٤] المرجع السابق، ص.48, 373a-c

يضمنونه حال إمدادهم بطبقة من الخدم متضمنة المعلمين، والطهاة ممن يرعون ضروريات الحياة اليومية.[١] وأخيراً يصبح البحث عن الرفاهية، وهي المرحلة الأكثر تراجيدية، المحرك الرئيسي للحرب طالما أن الناس في بحثهم عن جمع المال دون توقف أو نهاية يسعون إلى الاستيلاء على موارد الآخرين.[٢]

وبما أنه قد سلم بأن السعي إلى جمع الثروة، والمال والإمعان فى ذلك هو الدافع الجوهري في المجتمع فمن المؤكد أنه، أي أفلاطون، قد تقبل أيضاً مفهوم الملكية الخاصة، فالقدرة على حيازة ممتلكـات خاصـة، مقصورة على الذات، تمثل باعثاً لدى الفرد لأداء ما هو ضروري من عمل ينـتج أو يثمـر عـن المنـافع الأساسية والرفاهية. إلا أن أفلاطون لم يقصد أن يجعل من هذا المفهوم أساساً لتعريف النظام العـادل. فهـو وكما نرى في وجهة نظره حول أصل الحرب؛ بكونها تنشأ عن السعي الدؤوب وراء الثروة، خشي مـن أن يجعل من الشهوة المحرك الرئيسي والقوة المهيمنة في المجتمع. ولتجنب هذه الواقعة، لابد أن نخضع الشهوة التي تتجسد هنا؛ وعند البحث عن الرفاهية والثروة في حالة الملكية؛ إلى قيود العقل. حينئذٍ لن ترمز الحاجـة إلى الملكية الخاصة إلى السعي غير المحدود وراء الشهوة، بل سترمز إلى استعدادى لاستخدام ممتلكاتي فيما يدعم الصالح العام. ومن أجل تحقيق مجتمع بهذه الإمكانية، تطرق أفلاطون لدور الحراس.

٦- الحراس والأقسام الثلاثة للنفس.

ميز أفلاطون كما ذكرنا ثلاثة أقسام للنفس، فبالإضافة إلى الجزء العقلاني الذي يتروى في البحث عن تحديد الحقيقة، هناك القسم الشهواني، والقسم الروحي؛ وهنا يقول سقراط، "أن الشهوة هي القسم الأكبر فـي نفس كل شخص وهى بطبيعتها الأكثر تعطشاً للمال". علاوة على أنها ، مدفوعة "بملذات الجسد."[٣] ولكن من الممكن جعلها خاضعة لأوامر العقل، ومن أسس هذا الزعم وجود القسم الروحي. فهذا القسم يـراه سـقراط "كالمساعد للعقل" أو هو البعد المكلف بمتابعة تحقق التصور العقلي للنظام الصالح.[٤] حيث يقول سـقراط: "لا اعتقد أنك تستطيع أن تجزم بأنك لم تر روحاً مطلقاً، سواء في نفسك أو في أي شخص آخر، متحالفـة مـع الشهوة للقيام بعمل ما يمنع العقل الإتيان به."[٥] ففي مقاومة الشهوة لإعلاء أهـداف العقـل، يظهـر القسـم الروحاني شجاعة لأنه بمواظبته على تصريحات العقل حول ما يجب ولا يجب أن نخشاه يمكن الأفراد مـن تحمل ألم إعلاء الطبيعة العقلانية.[٦] فالقسم الروحانى إذاً يوحى بالرغبة في كسب المجد لدى الآخرين لكونـه مدعماً للصالح العام.

---

[١] المرجع السابق، 48, 373c.

[٢] المرجع السابق، ص.48., 373d-e

[٣] المرجع السابق، ص 118, 442. See "Introduction" to Grube edition of the Republic, ص.xv

[٤] Republic, ص.116, 441a

[٥] المرجع السابق ،.ص116, 441a

[٦] المرجع السابق ،.ص;118, 442c ص.50, 375b

علاوة على ذلك، فإن المكون الروحاني، بالنسبة لسقراط، يجب أن يتغذى بالشكل السليم وإلا فسيفصح عن الفظاظة والقسوة بدلاً من الشجاعة.[١] وفى هذه الحالة فإنه بحكم معارضته لأهداف العقل قد يعمل ضدها أو على نحوٍ معاكسٍ لها. وتشير هذه الرؤية إلى أن العنصر الروحاني هو نـوع صـارم مـن العاطفـة أو الوجدان إن لم يتطور بالشكل السليم فإنه يضر بدلاً من أن يساعد في البحث عن إدراك الصالح العام.

بالإضافة لما سبق يمكننا أن نلحظ أيضاً العديد من التطبيقات الأخرى والمهمة. أولاً، أن أفلاطـون لا يقول أن الشهوة يمكن أو يجب أن تقمع بشكل كامل، ولكن مع ذلك ،يجب أن تكبح بواسطة العقـل والجـزء الروحاني لكيلا تؤدى إلى وضع يكون الأفراد فيه كما يقول سقراط عرضة للسعي إلى اسـترقاق وفـرض الحكم على الطبقات دون أن يكونوا مؤهلين لذلك ومن ثم الإطاحة بحياة الجميع.[٢] وهنا على الأشخاص الذين تحركهم شهوتهم لاقتناء الثروة وتحقيق الرفاهية، على سبيل المثال، أن يتقبلوا نظام المجتمع الـذي يتطلـب منهم أن يسلكوا حياتهم بما يتوافق مع معايير وضعها العقل.

إذاً فالمشكلة بالنسبة لأفلاطون وهذا هو (التطبيق الثاني لرؤيته الثلاثية لأقسام النفس)، هي تلجيم كـل من الشهوة، والجانب الروحاني بحيث يخدم كلاً منهما أهداف يقرها العقل. وفى سبيل هذا، أكد أفلاطون على أهمية وجود طبقه خاصة من المواطنين أطلق عليهم اسم الحراس *guardians*.

وسنجد أن الحراس لا ينحصرون في نوع واحد، بالإضافة إلى أن لديهم في الأساس وظيفتين رئيسيتين هما الحكم، وحراسة المدينة أو الذود عنها. فالأفضل من بين الحراس؛ كما ذكر سقراط؛ يشـكلون الحكـام.[٣] وهؤلاء الحراس الذين يعملون كحكام وحماة للمدينة من المفترض وبفعل بطولاتهم العسكرية أن يشار إلـيهم "بالحراس الكاملين". أما الشباب الذين يعدون بمستقبل يكونون فيه حراساً، ولكنهم لم يثبتوا بعد قدرتهم علـى أن يصيروا حراساً كاملين يطلق عليهم "*المساعدين*" *auxiliaries*، يعملـون كمعـاونين للحـراس.[٤] وهـم يساعدون الحراس من خلال مساندة أهدافهم، والعمل على تنفيذها.[5] ومن المؤكد أنهم سيساعدون الحراس فى القيام بالدور العسكري، الدور الذي سيظهر فيه الحراس شجاعة ورغبة فى المجد، وغير ذلك من مهـارات متنوعة مرتبطة بالجندية. وبالنسبة لأفلاطون يعد من الخطأ أن نعتقد أن الناس ممن لديهم خبرة في مجـالات أخرى في الحياة، ولنقل الفلاحين أو الصناع سيمتلكون أيضاً المعرفة، والمهارة المطلوبة لخلـق محـاربين أكفاء. وعموماً فإن الحراس الكاملين يعملون بوازع من التزام لا يكل بحماية المجتمع من "الأعداء الخارجين والأصدقاء الداخليين".[٦]

---

[١] المرجع السابق ،.ص87, 410b

[٢] المرجع السابق ،.ص118, 442b

[٣] المرجع السابق ،.ص89,412c

[٤] المرجع السابق ،.ص ص.90-91,414a-c

[٥] المرجع السابق ،.ص90, 414b

[٦] المرجع السابق ،.ص ص 49-50, 375a, ص.90, 414b

لابد أيضاً على الحراس أن يكونوا مكتملي التعليم بحيث يكونون قادرين على أداء وظائفهم بشكل سليم. وهنا تكمن النقطة الرئيسية عند أفلاطون في أنه بدون نظام كامل من التدريب، لن يكتسب الأفـراد الدرجـة الملائمة من الفضيلة المدنية التي ستمكنهم من العمل من أجل أفضل المصالح للمجتمع، وفى الحديث بشـكل خاص عن المساعدين ممن يمتلكون البأس العسكري، من الأهمية أن نتأكد من أنهم لا يستخدمون قوتهم ضد مصالح الناس بدلاً من حمايتها.[١] والحقيقة أنه جاءنا أن الحراس سيكونون رفقاء بذويهم وغلاظ مع الأعداء.[٢] وهذا ما ينقلنا إلى السؤال عن: من سيحرس الحراس؟ بالتأكيد كان لأفلاطون أن يجيب بأنه لن يكـون علـى أحد أن يقوم بذلك، لأن الحراس وبحكم التعليم المكتمل هم نموذج العاقلين الضابطين للنفس.

لقد كان في مخيلة أفلاطون أناس يمكن الوثوق في إعطائهم سلطة، وقوة كبيرة، وهنا لن يخشى الناس مطلقاً من أنهم قد يلحقون الضرر بالمجتمع فهم؛ أي الحراس؛ سواء كحكام أو جنود يلعبـون دور المنقـذين الأخلاقيين للمجتمع لأنهم يعملون دائماً وفقط من أجل الصالح العام. ومن ثم فإيجاد هؤلاء الفئة من الأشخاص (الحراس) سيكون دائماً بمثابة التحدي الأعظم أمام المجتمع. لذلك يجب أن يتم مراقبـة الأطفـال، ورصـد تصرفاتهم لتحديد ما إذا كانوا يظهرون سمات الحراس ليصبحوا إما حاكمين أو مساعدين.[3] وهذه الرؤية تشير أيضاً إلى أنه عندما نجد المرشحين الأصحاء لحياة حراس يجب أن يتم عزلهم عن باقي المجتمـع وأن يـتم تنشئتهم باستقلال عن التأثيرات المعتادة؛ التي إن لم يتم ضبطها؛ ستجنح إلى منع إتمام التدريب السليم الـذي من شأنه إخضاع كلاً من الشهوة والروح للعقل.

فالحراس سيكونون أشخاص، بخلاف الناس العاديين، غير حائزين لممتلكات خاصة ولن يراكموا مـن الأموال ما يحقق الرفاهية، فهم يعيشون في مشاع مع غيرهم من الحراس، وليس مسموح لهـم اصـطحاب أسرهم معهم. وهنا تتم تنشئة الأطفال بواسطة مجتمع الحراس ككل حيث أن كل أب هو أب لجميع الأطفال. ومن ثم فلن يدعى أب أو أم امتلاكه/ها لطفل معين.[٤] فلو أن الناس فعلوا ذلك سنجد الحراس يقترنون بشـكل أقرب بأطفالهم قاصرين أهدافهم، ومساعيهم على نطاق أضيق دون ما هو في صالح المجتمع.

فليس على الحراس أن يضعوا حاجات أطفالهم فوق حاجات الآخرين، وبالتأكيد فوق حاجات المجتمـع ككل. وكلمات من قبيل "*هذا ملكي*" و"*هذا ليس ملكي*" يجب ألا تشير، حسب سقراط إلا لما يحـدده المجتمـع ككل على انه *ملكي أو ليس ملكي*. وعندما تعني هذه الكلمات أية امتيازات فردية خاصـة، سـتنتاب قـدرة الشخص على تدعيم الصالح العام ضعف شديد.[5]

وكل شخص يكون في مكانة الحارس يجب أن يوجه نفسه لتدعيم خير المجتمع؛ وهذه الفئة لن تكـون

---

[١] المرجع السابق .,ص92, 416a-c

[٢] المرجع السابق .,ص50, 375b-c

[3] المرجع السابق .,ص.90, 414a

[٤] المرجع السابق .,ص 92-93, 416b-c, ص136, 461d-e, ص ص.138-39, 464a-e

[5] المرجع السابق .,ص ص136-37, 462c-d

قاصرة على الرجال، بل سيكون هناك اعتبار للنساء كحارسات أيضاً. وفي تدعيمـه لموقفـه هـذا، أشـار أفلاطون إلى أن العلاقة بين الجنسين يجب أن تختلف بالنسبة للحراس عن تلك العلاقة القائمة بين المواطنين العاديين. فالحراس الذكور يجب أن يكون لديهم الاستعداد لتقبل وجهة النظر القائلة بان بعض النساء لـديهن القدرة على أداء جميع وظائف الحارس الجوهرية، وأن من حقهن الحصول على بعض الفرص كالرجال لكي يصبحن حارسات.[١] وهنا يتمثل موقف سقراط في هذا الشأن، في أن الرجال يشركون النسـاء عمومـاً فـي المسئوليات الخاصة بجميع أنشطة الحياة "إلا أن النساء بصفة عامة اضعف من الرجال؛ أو بمعنى أخر يـأتي أدائهن أقل اتقاناً من الرجال؛ ومع ذلك، فبعض النساء سيكون لديهن طبائع الحارس، وهؤلاء حتـى إذا كـن أضعف من الرجال سيكن ملائمات للمهمة، ومن ثم يجب أن تتاح لهن الفرصة ليصبحن حارسات.[٢]

ولكن إذا كان لدى أفلاطون هذه الرؤية المتغطرسة *patronizing* حيال النساء، فلماذا منحهن الفرصة ليصبحن حارسات؟ ربما كانت نيته الفعلية أن يمنحهن هذا المكانة بغرض تخفيف أهميتهن الجنسية بالنسـبة للرجال، فعندما ينظر الرجال للنساء كشريكات في مشروع عام، قد لا يسعون إلى الظفر بهن جنسياً، وفـى تلك الحالة، فإن تعويل أفلاطون على المساواة الجنسية بالنسبة للحراس كانت مجـرد طريقـة لاـتحكم فـى العدوانية الجنسية لدى الرجال، التي ما إن تركت على أعنتها ستجعل من الشهوة العامل الأساسي منكرة بذلك مكانة واحترام العقل. لقد دفع أفلاطون بحجته في سبيل أن يصبحن النساء حارسات لأسباب ترجع إلى تأمين المجتمع الملتزم بالصالح العام، وليس لأنه كان مبدئياً مناصراً للمساواة بين الجنسين.

والالتزام بالصالح العام والحاجة إلى خلق طبقة خاصة من الناس قادرة على تحقيق هذا الهدف العظيم يجعل من الضروري إدخال تكنيكات حاكمة لأمور الزواج والإنجاب. فالزيجات بين الحراس سيتم تنظمها في سبيل مضاهاة أفضل الصفات التي يتحلى بها الناس بالنسبة لبعضهم البعض. ولتحقيق هذه النتيجـة سـتكون هناك لوتاريات أو الاقتراعات يختار فيها كل شخص شريكه. ليس هذا فحسب بل- حتى عدد الأطفال- سيتم تنظيمه من قِبل الحكام، فالرجال الذين حققوا نجاحاً فى الحرب سيكونون قادرين على التناسل بصورة اكثـر بحيث يمكنهم إنجاب اكثر ما يمكن من الأطفال، وهو ما سيضمن عدد أكبر وأفضل من الأطفال.[٣] أما بالنسبة للآخرين فتكفل لهم الحرية الجنسية الكاملة بعد أن يجتازوا سن التناسل، وبهذا يمكنهم ممارسة الجنس مع أي شخص يختارون ولكن إذا ما حدث حمل صدفة فسيتم وئد الطفل عند الولادة.[٤]

---

[١] المرجع السابق .,ص.130, 456b

[٢] المرجع السابق .,ص,129, 455c-e ص130, 456a-b

[٣] المرجع السابق .,ص.134, 459e-460c

[٤] المرجع السابق .,ص .135, 461c هناك قيود وحدود أخرى تتمثل في أن الرجل لا يمكنه مضاجعة بنيه، أو أمه أو حفيداته أو قريبات أمه والمرأة أيضاً ليس لها أن تضاجع أبنها أو أي من أولاده أو أبيها وأقرباءه.

٧- الفيلسوف كملك.

بالنسبة لسقراط (أو أفلاطون متحدثاً من خلاله مثلما أشرنا آنفاً)، لابد "للأفضل من بين الحـراس" أن يصبحوا حكاماً، وفي سبيل ذلك عليهم أن يتدربوا على حياة الفلسفة التى ستكون جزء رئيسـياً مـن حيـاة الحاكم. ودفع سقراط بأن "حكام المستقبل" يجب أن يحصلوا في طفولتهم على تدريب أساسى فـي الهندسـة والرياضات وأيضاً جميع الموضوعات الأخرى المطلوبة لإعدادهم للانشـغال، والانخـراط فـي التفكيـر الديالكتيكي.[١]

ولن يسمح لكل الناس إكمال المستوى التعليمي المؤدى للصعود إلى مرتبة الفيلسوف الحاكم. فالحقيقـة أن سقراط قد سعى للبحث عن أفراد يمكنهم استخدام التفكير الجدلي في بناء صورة متكاملة وحقيقية للواقـع محل الدراسة؛ أو المجتمع العادل في *الجمهورية*. وهؤلاء الأفراد الذين يملكون هذه القدرة سيتم انتقائهم مـن باقي الأفراد، وعندما يبلغون سن الثلاثين سيدخلون فى التدريب على تكنيكات أو فنون الحجة الجدلية، ولـم يشأ سقراط أن يأخذ القادرين على التدريب الفلسفي إلى ممارسة الحجة الجدلية عند أقل من الثلاثـين لأنـه خشي من أنه بتعريض الأشخاص إلى هذه التكنيكات وهم ما يزالون صغاراً فربما يوظفونها فقط في إظهـار القدرة على دحض الحجج الأخرى، وهم في ذلك سيتصرفون كما لو كانوا منخرطين في لعبة من مثاقفة، أو منازعة وجهات النظر الأخرى بغرض التغلب على المنافس أو الخصم.[٢] وفي مقابل ذلك ذكـر سـقراط أن "الشخص الأكبر سناً لن يكون راغباً في المشاركة في مثل هذا الجنون. فهو سيحذو حذو من يستعد للانشغال في إحدى المناقشات بغرض البحث عن الحقيقة دون تقليد شخص يلعب بمتناقضات لمجرد التسلية.[٣]

ونؤكد ثانية، أنه سيتم انتخابهم، أي الأشخاص القادرين على التفكير الدياليكتيكى عند سـن الثلاثـين، وبعد خمس سنوات من التدريب على الديالكتيك الذي سيتعلمون فيه كيف يصلون إلى الحقيقة سيرسل حكـام المستقبل إلى "الكهف" cave (أو المجتمع العادي) ليعيشوا وسط العامة من النـاس ويشـاركوا فـي أمـور عسكرية ويشغلون مناصب أخرى مناسبة للشباب بحيث لا يكونون، أي حكام المسـتقبل، أقـل خبـرة مـن الآخرين. ولكنهم حتى في هذه المناصب أيضاً يجب أن يتم اختبارهم لنرى إذا ما كانوا سيثبتون على نفـس رباطة الجأش حال انتهاجهم طريقة أو أخرى أو حال تغيير خلفيتهم.[٤] وسيمضون في هذه الخبرة زهاء خمسة عشر عاماً وعند سن الخمسين سيتاح لهم أن يقضوا معظم وقتهم في الفلسفة، ولكن؛ والاستطراد هنا لسقراط؛ عندما يحين دورهم عليهم أن يتجهوا للعمل في السياسة ويحكمون مـن أجـل صـالح المدينـة".[5] وهـؤلاء

---

[١] المرجع السابق.,ص ص.208-09, 536d-537d.

[٢] المرجع السابق.,ص 209, 537c-d, ص.211, 539b-d.

[٣] المرجع السابق.,ص.211, 539c-d.

[٤] المرجع السابق.,ص 211, 359d-e, also, ص209,537d.

[5] المرجع السابق.,ص.212, 540b.

الأشخاص رجالاً ونساء على حد سواء ستسند لهم مهمة وضع المدينة "ومواطنيها وهم أنفسهم في النظام."[1]

وذكر سقراط أنه إلى أن "يحكم الفلاسفة كملوك" أو إلى أن يتصرف الملوك كفلاسـفة، سـيكون مـن المستحيل اقتران السلطة والفلسفة ومن ثم خلق مدن تعكف على تجنب الشر وتحقيق الخيـر.[2] ولكـن لمـاذا الفلاسفة بشكل خاص هم المناسبون للوصل بين السلطة، والأخلاق؟ تكمن الإجابة في سماتهم. فهـم نـبلاء ليسوا جبناء أو مستعبِدين، بل محبين للمعرفة، ليسوا مستهلكين للمال أو الترف، يتعلمون بسرعة وسـهوله.[3] وعند وضع السلطة فى أيدي هؤلاء الأشخاص الحاملين لهذه السمات يمكننا أن نضمن أنها لن تسـتخدم فـي تحقيق مزيد من الثراء الشخصي، بل ستستخدم فى تدعيم مشجع، وثابت للرغبة في التأكد من أن المنافع التي حددها العقل هي الهدف الرئيسي للمجتمع.

٨- العدالة، والفضيلة المدنية، والكذبة النبيلة.*

لإيجاد مجتمع يمكن أن يتحقق فيه نظاماً أخلاقياً قائماً على العقل، يحتاج الحراس إلى توفير نظام تعليم أساسي يعلم الأطفال الفضيلة المدنية[4] فالأطفال على نحو خاص يجب أن يتعلموا أهمية طاعة القانون إذا كان لهم أن ينضجوا كأفراد مطيعين للقانون. ولتحقيق هذه الغاية يجب أن يشارك الأطفال في ألعاب تعلمهم مـدى أهمية احترام القانون مع التأكيد على ضرورة أن يتم تكريس كلاً من الموسيقى والشعر لنفس هذا الغـرض. كما أن احترام الشريعة سيتم استيعابه أيضاً من خلال تعلم قبول سلطة الأكبر ورعاية الأبوين.[5] وعندما يمتلأ الناس بالعادات الخيرة من هذا النوع، سيكونون مهيئين، ومن وازع إرادتهم لأن يحافظوا على السلوك الـذي من شأنه أن يساهم في الخير الأساسي للمجتمع. علاوة على أنهم سيعرفون ما هو الأفضل لدولتهم، وبالتـالي سيعون أي القوانين يجب تشريعها. فالحقيقة، أنه عندما لا يمثل السلوك السليم؛ حسب سـقراط؛ جـزء مـن النظرة المدنية المتأصلة لدى الناس، فإن جهود تحقيق الأهداف النافعة للمدينة من خلال التشريع ستذهب دائماً هباء. والسبب في ذلك أن الناس المفتقدين لعادات الفضيلة المدنية يكونون مثل "المرضى" عرضة لشـطحات النزوة، وبالتالي فهم غير مؤهلين لأن يستمعوا إلى من يحذرهم من التأثيرات الضارة الناجمة عن للانغمـاس في الملذات، والسكر والنهم.[6]

---

[1] المرجع السابق .,ص.212,540b

[2] المرجع السابق .,ص.148, 473d

[3] المرجع السابق .,ص.158-160, 485a, 485e, 486b-d

* كان أفلاطون يرى حتمية اللجوء إلى الحيلة وأساطير الأولين والأكاذيب الضرورية فنراه يقول: "سألجأ إلى كذبة جميلة، كذبة ليست بالجديدة، إنها أسطورة متبقية شائعة في أماكن عديدة وهي لم تحدث في أيامنا." أنظر *"الفكر اليوناني"* ترجمة د. حسين حرب. <المترجم>.

[4] المرجع السابق .,ص 99,424a. My interpretation of civic virtue follows Grube's view, ص 94.

[5] المرجع السابق .,ص100,424d-425b

[6] المرجع السابق .,ص ص.100-01, 425d-426b

وبمجرد وجود التزام بالفضيلة المدنية أو احترام سائد للصالح العام للمجتمع ستكون المدينة وقتها قـد قامت على نحو سليم، وسيكون هناك الأساس لازدهار فضائل أخرى مهمة من أهمها: الحكمة، والشـجاعة، والاعتدال، والعدالة.[١] وواضح أن هذه الفضائل الأساسية تتصل ببعضها الـبعض بحيـث أن العدالـة؛ هـذه الفضيلة الأرفع والأهم شأناً وسط الأربعة لا يمكن أن توجد بدون وجود الأخريات. ولتوضيح هـذه النقطـة سنورد كل فضيلة على حدة.

الحكمة والشجاعة والاعتدال والعدالة.

لنأخذ الحكمة/ *wisdom* أولاً. ففي مناقشة الحكمة ميز سقراط بين المعرفة التي يملكها صناع معينـين والمعرفة المطلوبة من أجل حكم الدولة. فالمالكين للنوع الأخير، أي الفلاسفة يتحلون بالمعرفة اللازمة لفهـم ما هو مطلوب لضمان تحقيق مدينة منظمة على نحو سليم متضمناً ذلك كيفية خلق علاقات جيدة بصفة دائمة بين المدينة، والمدن الأخرى.[٢] أما الشجاعة *courage* فهي قدرة تمكن الناس من الاحتفاظ بتعهد أو التـزام ثابت بدعم القيم الأساسية التي يقدمها صانعوا القوانين للمجتمع. وهنا تجسد القوانين معتقدات أساسية يتوجب على المجتمع حمايتها، والأفراد الذين يكشفون عن شجاعتهم يدعمون هذه القيم، بغـض النظـر عـن أيـة صعوبات أو آلام قد تلازم عن هذا العمل.[٣] والاعتدال *Moderation*، هذه الفضيلة المهمة الثالثة، تشير إلـى ضبط النفس أو القدرة على التحكم في رغباتنا بحيث لا تتحكم هي في حياتنا، وبامتلاك صـفة الاعتـدال لا يتورط الأفراد في القيام بأنماط حادة من السلوك، وبالتالي فإن الفئات المختلفة في المجتمع ستكون اكثر قدرة على التعايش معاً في انسجام وعلاقات تعاونية.[٤] والمدينة التي تمتلك العدالة "تجعـل كـل مـن الأضـعف، والأقوى، والبين بين؛ سواء فيما يتعلق بالعقل، أو القوة الجسدية، أو العدد أو الثروة أو أي شئ آخر؛ يرددون جميعاً نفس النغمة."[٥] وعندما يكون الاعتدال هو المعيار سيصير كل فرد قادراً على الإسـهام فـي تحقيـق الحاجات المشتركة للمجتمع ووقتها لن يكون متاحاً غلبة التطلع إلى الترف أو أية رغبة أخـرى علـى هـذا الهدف.

هذه القيم تخلق الوضع الذي يوصل أو يؤدي إلى العدالة/ *Justice*؛ الفضيلة الأساسية الرابعـة؛ وقـد وردت هنا خلف الثلاث فضائل المذكورة لأنه من الواضح أن الثلاث الأول إنما يمهدون الطريق أو الوضـع لإحلال العدالة. وقد ذكر سقراط أن العدالة ستكون بمثابة العمل الذي "سيرجأ إتمامـه إلـى حـين إحـلال

[١] المرجع السابق ,.ص.102, 427d

[٢] المرجع السابق ,.ص.103-04, 428b-429a

[٣] المرجع السابق ,.ص.104, 429b-d

[٤] المرجع السابق ,.ص ص.106-07, 430e-432a

[٥] المرجع السابق ,.ص.107,432a

الاعتدال، والشجاعة، والحكمة في المدينة."[1] وتأسيساً على هذه الرؤية للعلاقة بين الفضائل الأساسية، كيف يمكن أن تترجم هذه العلاقة إلى مفاهيم ملموسة، وعملية لتحديد طراز المجتمع العادل؟ إن المدينة التي تتسم بالاعتدال، والشجاعة، والحكمة إنما تكون عادلة لأن كل شخص لديه دور سيكون مؤهلاً من أجله على أفضل وجه، وبأدائه هذا الدور بشكل سليم فهو يساهم على نحو أساسي وجوهري في تحقيق الصالح العام للمجتمع. فكانت وجهة نظر سقراط أن "كل شخص يجب أن يمارس أحد الوظائف ... التي يعد بالنسبة لها الأنسب طبيعياً."[2] وهذه الحالة من الأمور تمثل الشرط الخاص لمجتمع عادل. فيقول سقراط هنا: "أن يقوم الفرد بعمله الخاص المكلف به... فهذه هي العدالة."[3] والحقيقة أن المجتمع العادل هو مجتمع يقوم فيه كل فرد بالعمل الخاص به، ولا يتدخل في أمور الغير، وهذه القيمة، قيمة قيام كل فرد بعمله الخاص به، إنما "تنافس الحكمة، والاعتدال، والشجاعة لما تقوم به من إسهام في فضيلة المدينة".[4]

والمجتمع الذي يؤدى كل فرد فيه إسهاماً لخير الجميع فيما يتوافق مع ما يمتلكه من قدرات ومهارات أساسية، هو مجتمع يكشف عما يمكن تسميته بالعدالة الخارجية *external justice*. ومن الواضح أن هذه الحالة تستند؛ بالنسبة لأفلاطون؛ إلى *مبدأ الجدارة* *meritocratic principle* أي أن يكون كل شخص معين لتلك المهام التي يعد؛ كما قال سقراط؛ "الأنسب لها". هنا يجب على العمال أن يقوموا بتنفيذ المهارات المخصصة لمهنهم، كما يجب على المساعدين أن يحسنوا من أداء دورهم كمحاربين، أما الفلاسفة، الحارسين الحقيقيين فعليهم أن يكونوا حكاماً صالحين.

والمشكلة في المحافظة على هذا المبدأ هي كيفية إقناع الناس بحقيقته. وبعد هذا العناء، ونتيجة للالتزام بمعايير المجتمع العادل عند أفلاطون، سيحصل بعض الأشخاص على مهام أكثر أهمية من تلك المخصصة لأناس آخرين، فكيف إذاً سيتقبل هؤلاء الذين في قاع المجتمع هذه المحصلة؟ كانت إجابة سقراط متمثلة في إثارة كذبة باسم تامين العدالة. وهنا سيبدو الأمر أنه؛ بالإضافة إلى تعلم عادات الفضيلة المدنية الأساسية كطريقة لتشجيع الناس على الإسهام في الصالح العام؛ يجب أن يكون المواطن معتقداً في كذبة حول السبب في كون العدالة تمثل قيمة ثمينة. إذاً من الواضح أن عادات الفضيلة المدنية مثل سلوك إطاعة القانون لا تعد في حد ذاتها كافية لتأمين وتدعيم طرق الحياة لمجتمع عادل.

فقد أشار سقراط إلى تعبير *"الكذبة النبيلة"* "*noble falsehood*" التي يمكن استخدامها لإقناع الحكام والشعب في المدينة بأهمية تقبل كل فرد لدوره الذي يعد الأنسب له في المجتمع. ووفقاً لهذه الكذبة التي

---

[1] المرجع السابق .,ص.108,433b

[2] المرجع السابق .,ص.108, 433a

[3] المرجع السابق .,ص 108, 433b,ص.109, 433e

[4] المرجع السابق .,ص.108, 433c-e

سيذيعها سقراط، ورغم أن "جميع من في المدينة اخوة"، إلا أن الإله *god** الذي خلق البشر وضع فـي كـل شخص معدن مختلف. فوضع الذهب في من سيصبحون حكاماً والفضة فى من سيكونون مساعدين، والحديد والبرونز في الفلاحين والصناع (العمال). علاوة على أنه قد صمم طبيعة الناس بحيث ينجبون إلى حد كبيـر أطفال مثلهم. ولكن من الوارد أن يأتي أبوان من ذهب بأطفال من فضة أو برونز والعكس صحيح. وعنـدما يحدث هذا فان مشيئة الرب أن يتم وضع الناس في مراكز في المجتمع تلائم قدراتهم بحكم تعريف القـدرات وفقاً للمعدن الذي تتألف منه أنفسهم. على سبيل المثال ، إذا كان الوضع أن أطفال الحكام قد ولـدوا حـاملين سمات فئة البرونز فإنهم يجب أن يحولوا إلى طبقة الفلاحين والعمال. ومن ناحية أخرى إذا كان وليد طبقـة الذهب يحتوى في نفسه على الذهب فيجب أن يتبوأ طبقة الحكام.[١]

إن الكذبة من الممكن أن تكون نبيلة، وبالتالي ذات قيمة، إذا ما استخدمت لسبب خير، والسبب الخيـر الذي يأتي في المقام الأول هنا؛ وكما أشرنا تواً، هو أن الكذبة تحفظ استمرار المساندة للعدالة الخارجية وفقـاً لنظام الجدارة، والسبب الخير الأخر للكذبة كونها تشجع ما يقيم العدالة الخارجية، أي التنظـيم أو الترتيـب السليم للعناصر الرئيسية من النفس: العقل، والشهوة، والروح. وإني لأدعو هذه الحالة للنفس *بالعدالة الداخلية* *internal justice* وهى حالة للذهن تمثل أعلى نظام ممكن للحياة الإنسانية، إنها حالة لا تضـمنها سـوى المدينة العادلة.

ولكن ما هي هذه العدالة الداخلية أو عدالة النفس، ولماذا تكون على هذا القدر من القيمة؟ إن كل قسـم من أقسام النفس لديه أهدافه الخاصة وبتحقيق هذه الأهداف يستطيع الفرد الحصول على اللذة المرتبطة بهـذا القسم أو ذاك. حيث انه في إدراك أهداف القسم الروحاني، يتلقى الفرد لذة مرتبطة بإظهار الشجاعة في تدعيم الصالح العام، وفى إدراك أهداف الشهوة يحقق الفرد لذات مرتبطة بكسب المـال. إلا أن الأمـر، بالنسـبة لسقراط، أنه عندما يقتصر تركيز المرء كاملاً على أحد هذه الأبعاد دون الاتجاه الذي يمليه العقل أو على حد ما اسماه هو بـ"اللذات التي يقرها العقل" فإنه؛ أى المرء؛ "لا يحصل على اللذات الحقيقية الممكنة المرتبطـة بالشهوة وبالجانب الروحاني في النفس."[٢] على سبيل المثال لنأخذ موقفاً تكون فيه الروح أو الشهوة، لها مكان الصدارة في حياة الفرد وحيث تكون أهمية العقل مثبطة. فقد يصبح الفرد المتحقـق فـي أهـداف الجانـب الروحاني من النفس، بعيداً عن توجيه العقل، متلهفاً وشديد الرغبة في النجاح في معركـة سيتصـف فيهـا بالعنف الشديد، وفقدان القدرة على اتخاذ القرارات التي من شأنها أن تحقق النصر الذي يسعى إليه. أو لنقـل أن شخصاً يتمثل نصره الوحيد في الحياة في تراكم المال فقد ينتهي به الحال ألا يكون لديه اعتناء بـالخيرات

---

* لا يمكننا هنا أن نشير إلى الله الواحد الخالق كما هو في الديانات السماوية الثلاثة، فسقراط يشير وبحكم ما كان سائداً من ثقافة دينية تعددت فيها الآلهة في اليونان القديمة، إلى الإله الذي اختص بخلق البشر. لذلك نقلها المؤلف هكذا the god who created people <المترجم>

[١] المرجع السابق.، ص ص.91-92, 414c-415d

[٢] المرجع السابق.، ص ص.257-58, 586d, also 586c

التي يقرها وينص عليها العقل، وبالتالي فقد يكون مثل هذا الشخص مدمراً لكل العلاقات مع الآخرين ممـن يحبونه.

علاوة على ذلك، فعندما يتيح الشخص لنفسه أن يصبح مكرساً نفسه وبجنون لأهداف القسم الروحـاني وللشهوة في الوقت نفسه، فهو يدير رغبتين قويتين تحارب كلاً منها الأخرى. على سبيل المثال أن شخصـاً يرغب في كلٍ من إظهار الشجاعة، واقتناء المال، قد يجد أنه لتحقيق الرغبة الأولى عليه أن يضحي بإحراز المال. غير أن الشهوة قد تتطلب أن يكون بحث المرء عن إظهار الشجاعة، وتكريس نفسه للصالح العام على حساب جمع المال أو التخلي عن هذه الرغبة. وفى هذه الحال سيكون الانتصار لخدمة المجتمع فـي حـرب دائمة مع الحث على جمع المال. وفى المقابل عندما يتيح المرء لعقله أو الجزء الفلسفي أن يكون صـاحب الكلمة العليا فهو يتجنب كل هذه التراجيديا. "إذاً بالنسبة لسقراط، عندما تتبع النفس بأكملها القسم الفلسفي دون أن تقع في حالة الحرب الأهلية *civil war* هذه فإن كل قسم يقوم بعمله الخاص به بشـكل محـدد، وعـادل ويتمتع بشكل خاص بملذاته الخاصة أي الملذات التي تعد أحق وأفضل متع ممكنة.[١]

وهنا تحقق هذه النفس المتزنة، والمنظمة السعادة للفرد، بالإضافة إلى أنها ستكون قادرة علـى الإدلاء بإسهام مهم للحفاظ على سمة التنظيم الجيد للمجتمع. ومن هنا فوفقاً للحقيقة القائلـة بـأن الشـهوة والقسـم الروحاني يكونان تحت توجيه القسم الفلسفي، فإن هذا يستتبع أن يحافظ الأفـراد علـى التـوازن الـداخلي لشخصيتهم بما يسعهم أن يكونوا قادرين على أداء المهام المختلفة التي يعدون الأنسب لهـا وبشـكل جيـد. فالعدالة الداخلية للنفس متصلة، ومدعمـة فـي الوقـت نفسـه للعدالـة الخارجيـة لحيـاة ميريتوقراطيـة *meritocratic* أو حياة قائمة على مبدأ الجدارة.

وتأسيساً على هذا المنطق للعدالة الداخلية يصبح من المفهوم الآن؛ عند سقراط؛ لماذا يكون من الأفضل "لكل فرد أن يخضع لحكم عقل مقدس، من المفضل أن يكون قابعاً بداخله، وملكه هو وإلا سيفرض عليه من الخارج، ومن ثم سيصبح الجميع وإلى أقصى حدٍ متخيل متشابهين ومتحزبين يحكمهم نفس الشيء.[٢] والشيء الواضح أنه لإحراز هذا الهدف فإن المدينة الحقيقية ليست إلى حد كبير هى تلك المدينة الخارجية التي يعيش فيها الناس حياتهم اليومية رغم أنها بالطبع تمثل ذلك أيضاً. بل المدينة الحقيقية هي النفس المسـتوية بشـكل سليم؛ وبدون تحقق هذه الحالة للعقل لن تكون هناك سيادة أو عدالة خارجية فكما قال سقراط "أنه من هـدفنا أيضاً في حكم أطفالنا ألا نسمح لهم بأن يكونوا أحراراً حتى نُرسى داخلهم دستوراً؛ تماماً كما فـي المدينـة؛ وبتغذية أفضل ما لديهم بأفضل ما لدينا نجهزهم بحارس، وحاكم مشابهين لحراسنا، وحاكمنا لكـي يأخـذوا مكاننا، ومن ثم وفقط في هذا الحين نطلقهم أحراراً.[٣] وعندما تبلغ المدينة هذه المرحلة فان عـادات الفضـيلة المدنية التي تساهم في قدرة كل مواطن على تدعيم الصالح العام عن طريق دعـم الفضـائل المدنيـة مثـل

---

[١] المرجع السابق ،.ص.258, 586e

[٢] المرجع السابق ،.ص.262,590d

[٣] المرجع السابق ،.ص.262, 590d-590a

الاعتدال، والشجاعة، والحكمة ومن ثم العدالة ـ وأيضاً الكذبة النبيلة عند أفلاطون، كل هذا قد مهد الطريـق ليس فقط لدستور جيد في الدولة بل أيضاً لدستورٍ سليم متساوى في نفس كل فرد.

٩- الديمقراطية، وغياب العدالة.

إن الأمل في مدينة صالحة لابد وأن يتعارض مع واقع المـدن الفاسـدة. وبالنسـبة لأفلاطـون فـان التيموقراطية* *timocracy* ، والأليغاركية *oligarchy*، والديمقراطية *democracy* هي أنظمة فاسدة تـدفع المجتمع في اتجاه الاستبدادية. وكل ما تتضمنه هذه النظم من تطبيقات تنم عن القسوة والمأساة. وفيمـا يلـي نقدم ملخص مختصر لحجة أفلاطون في هذا الجانب. ولكي نفهم رؤيته في هذا الصدد، من الأهمية أن نعرف أن الأنظمة تتميز في الحقيقة بالسمات المختلفة للنفس التـي تهـيمن عليهـا. وفـى المدينـة الأفضـل، أي الجمهورية، يكون التفوق لقدرة العقل. وفى الأنظمة الأقل شأناً نجد إما الجانب الروحي أو الشهوة في حكـم السيطرة.[١]

وفى النظام التيموقراطي، يسيطر الجانب الروحاني، ويكون النظام مكرساً لجعل المجـد والشـجاعة وحب النصر العسكري هو الهدف الرئيسي.[٢] وهذا الوضع إنما ينتج عن الميول المتناحرة الماثلة فـي هـذا النوع من الأنظمة. ومن ناحية أخرى سنجد هناك من يسعى إلى كسب أو اقتناء الثروة وهنـاك أيضـاً مـن يستعرض الميول الأرستقراطية، ويريد أن يحكم بالفضيلة. ومن هنا تنشأ حرب أهلية بين الجماعتين تنتهـي بتوفيق بينهما يتيح الملكية الخاصة للأرض، واستعباد الفلاحين للعمل في الأرض. بالإضافة إلى ذلك تتخـذ الأنشطة المتعلقة بالحرب مجالاً رئيسياً في الحياة. والأفراد المعينين كحكام سيتسمون "بالروحانية والبسـاطة" فهم سينفقون وقتهم مشغولون في الحرب كوسيلة للحصول على المجد. علاوة على انهم سيشبعون شـهواتهم الخاصة بأموال الآخرين في حين يوفرون مالهم الخاص. ولكن بصدد العاطفتين عاطفة المال، وعاطفة المجد يسيطر الأخير حيث يكون هناك بحث دؤوب ومستمر عن النصر العسكري، وفى هذا الوضع لن يكون هناك اهتمام يجعل الفلسفة، والبعد العقلاني من النفس ذو شأناً كبيراً في المجتمع.[٣]

النظام التالي هو الأليغاركية *oligarchy* وهو نظام يتحول فيه "عشق النصر والمجد إلى عشقٍ لجمـع المال."[٤] وهنا تسيطر الشهوة على الأقسام الأخرى للنفس حيث يصير المال أعلى قيمة من الفضيلة، ويصـير الأثرياء مثار إعجاب من قبل الآخرين وينصبون حكاماً. والحقيقة أن هذا النظام السياسي مصمم بحيث تكون المناصب من نصيب ذوي الأملاك أما الفقراء فليس لديهم فرصة للحكم، حتى إذا تمكن شخص فقير من القيام

---

* حكومة قائمة على أساس الثروة والمجد. <المترجم>

[١] المرجع السابق .,ص.214, 544d.

[٢] المرجع السابق .,ص ,215, 545b ص.218, 548d.

[٣] المرجع السابق .,ص ص.217-18, 547b-548d.

[٤] المرجع السابق .,ص.221,551a.

بعمل افضل.[١] والسمة الرئيسية لمجتمع من هذا النوع، أن المال لا يستخدم لدعم حياة الترف بقدر استخدامه لإشباع الحاجات الضرورية أو الشهوات أما باقي المال الذي يراكم فيه الفرد من أرباح مشروعاته فسيقوم بكنزه.[٢] أيضاً في مجتمع من هذا النوع يعبد فيه المال وتفقد فيه مكانة الفضيلة، نجد الكثير من الناس يتجنبون مسئولية حياتهم الخاصة. وبالتالي فبعض الناس سيبيعون كل ما لديهم للآخرين، وهذا يعنى أن الكثير من الناس لن يتسنى لهم بعد ذلك امتلاك الأدوات أو الاستعداد للقيام بالوظائف الأساسية كعمال وصناع وبدلاً من ذلك سيصبحون فقراء فاقدين لما يبقيهم على قيد الحياة. ومن ثم يصبحون عولٌ أي يعيشون على تعب غيرهم وبعضهم سيقوم بذلك كشحاذين والبعض الأخر كأشرار يرتكبون الجرائم، ويصبحون لصوصاً ومختلسين.[٣]

وبطبيعة الحال سيصبح الفقراء حانقين على الأغنياء، ويرونهم غير مستحقين لوضعهم وعندما يأتي الوقت الذي يطيح فيه الفقراء بالأغنياء نجدهم يؤسسون النظام الديمقراطي، وهنا يمنح كل شخص فرصة المشاركة في حكم المدينة.[٤] وسرعان ما تتحول النظم الديموقراطية إلى مجتمعات يتاح فيها وبحرية غير مقيدة اشتهاء؛ ليس فقط الحاجات الأساسية والضرورية؛ بل أيضاً الخيرات غير الضرورية أو مما ينتمي إلى الرفاهية من منافع يمكن للناس أن يعيشوا بدونها. وفى هذا المناخ من الإباحية العامة يفتقد الناس إلى ضبط النفس، ومن ثم يتم الإفصاح عن جميع الملذات ليكون لها قيمة متساوية. والحقيقة أن الديمقراطي لا يستطيع أن يميز بين "الرغبات الجميلة الصالحة" وبين تلك الرغبات "الشريرة." والديمقراطي يسعى لتتبع أي رغبة ماثلة أي كان نوعها، وليس هناك أساس لإقامة نظام عقلاني للحياة. ونراه يطلق على هذه الطريقة في الحياة الطريق للحرية والسعادة، في حين أنها تمثل في حقيقة الأمر جواز مرور للاستعباد أو الاستبدادية المتطرفة.[٥]

وأخيراً هناك حكم الطاغية *tyranny* وهو متطور أو ناشئ عن الديمقراطية، ومرتبط بصيغة من الشهوة التي "بلا قانون" *lawless* لأنها تعلى من شأن رغبات- بالإضافة إلى كونها غير ضرورية- فإنها رافضة لنظام العقل.[٦] وهذا النظام، الذي يبلغ أوجه في حكم الشهوة غير الممتثلة لنظام العقل، يتسم برغبة جامحة لا تشبع في الحرية.[٧] والحقيقة أن سقراط يضع اللوم في ظهور حكم الطاغية على هذه الرغبة المتطرفة في الحرية.[٨] وفي هذا النظام تتألف الطبقة الحاكمة ممن لا يسدون أي إسهامات نافعة للمجتمع، "العِول" *drones* الذين كانوا جزء من الحياة الأليغاركية هؤلاء الناس وضعوا أنفسهم في مواجهة الأغنياء،

---

[١] المرجع السابق .,ص.221, 551b-c

[٢] المرجع السابق .,ص.224,554a

[٣] المرجع السابق .,ص 223, 552d-e; ص.222, 552a-c

[٤] المرجع السابق .,ص.227, 556d, 557a

[٥] المرجع السابق .,ص ص 231-32, 561b-d; also, ص.234, 563e-564a

[٦] المرجع السابق .,ص 232, 562a, ص ص.241-42, 571b-c

[٧] المرجع السابق .,ص ص.232-33,562c

[٨] المرجع السابق .,ص.234, 563e-564a

ووعدوا بأن يستولوا على أموالهم وإعطائها للفقراء. إلا أنهم قد احتفظوا لأنفسهم كحاكمين بالنصيب الأكبر من تلك الأموال التي سلبوها من الأغنياء.[١] وعندما اشتكى الأغنياء أمام العامة من الناس أتهمهم العول، أو المتبطلين بأنهم يحيكون المؤامرات لإيقاع الضرر بالناس وخوفاً من أذى الناس كان رد فعل الأغنياء مثلما كان حال الأليغاركيين حيث طالبوا بحكم للأغنياء. وبالفعل وصلت هذه الصفقة إلى ذروتها بأن أتهم كلاً من الأغنياء، والعول بارتكاب الجرائم وقدموا إلى المحاكمة.[٢] ووسط هذا الاضطراب العام، يقرر الناس تنصيب شخص يعد بمثابة البطل *champion* بالنسبة لهم ويصبح هذا البطل طاغية عندما يسيطر على "الغوغاء المنقادين" *docile mob* ويلجأ إلى الأساليب العنيفة، والقسرية بما فيها استثارة الحرب الأهلية ضد الأغنياء.[٣] وفى النهاية يدرك الناس انهم قد خلقوا شبحاً ومن ثم يأمرونه بترك المدينة، ولكنه يأبى دون استخدام العنف لاستعادة سيطرته.[٤]

تبين هذه القصة التي سردناها أنه عندما تنبري الفضيلة المدنية أو يذهب التفاني من أجل الصالح العام، وبالتالي لا تعد الفضائل العظيمة مثل العدالة، والاعتدال، والشجاعة، والحكمة، جزء من حياة المدينة، فإن الشهوة في صورها المختلفة، وتأثيراتها الضارة ستسود، وتحكم في المدينة. ومن ثم ففي سياق ما أورده أفلاطون يكون من الأفضل للمدن أن تتبع مساراً عادلاً.

مع ذلك فإن النتائج الخيرة للعدالة، والعواقب المريعة التي تنتج عن غيابها لا توجد فقط بالنسبة للمدن، بل أيضاً بالنسبة للأفراد. وخاص سقراط في *الجمهورية* إلى إيضاح طبيعة الامتيازات الشخصية التي تتحقق في عيش حياة عادلة، ومن ثم العيوب؛ بالنسبة للأفراد؛ في عيش حياة غير عادلة. حيث أثبت أن الآلهة سيساعدون دائماً الشخص العادل في حاجته "سواء أثناء حياته أو بعد مماته." لأن الآلهة "لا تهمل مطلقاً من يتوق شوقاً لأن يصبح عادلاً."[٥] وتساءل سقراط قائلاً: أليس من الحقيقة أن الناس العادلون يتمتعون بسمعة جيدة ويحصدون الثناء، والمديح من الآخرين؟[٦] وذكر في المقابل أن الشخص غير العادل سيصبح "تعساً شقياً" *wretched* "ومحل سخرية" *ridiculed*. والواقع أنه "سيضرب بالسياط وسيعانى من أنواع شديدة من العقاب من شَبحٍ وحرقٍ وغير ذلك مما لا يوصف إلا بالوحشية.[٧] وهو أيضاً نفس المصير الذي ينتظره في الحياة الآخرة بصفته شخص غير عادل. وفى معرض مناقشته لأسطورة "إير" *Myth of Er* أفرد سقراط اهتماماً للإرهاب، والألم الذي ينتظر الأفراد غير العادلين في الحياة الآخرة وأوعز لـ "جلوكون" أن يمارس

---

[١] المرجع السابق ,.ص.235-36, 564d-564b

[٢] المرجع السابق ,.ص.236, 565b-c

[٣] المرجع السابق ,.ص.236, 565-566a

[٤] المرجع السابق ,.ص.240, 569a-b

[٥] المرجع السابق ,.ص.284, 613a

[٦] المرجع السابق ,.ص.284, 613c

[٧] المرجع السابق ,.ص.582, 613d

العدالة، وأن يتصرف وفقاً للعقل في كل شيء بحيث يكون قادراً على نيل المكافئات من الآلهة على الأرض، وبعد موته وفى هذه الحالة خاص سقراط إلى القول "أننا سنفعل الخير فنمضي سعداء."[١]

وهذه الأهمية التي أفردها سقراط هنا تشير إلى انه إذا كان من غيـر الممكـن إقنـاع النـاس أن يتصرفوا على نحوٍ عادل من خلال نظام عقلاني كما شرح في الجمهورية، فربما تخيفهم هذه الصورة مـن الآلام المبرحة والرهيبة التي سيعانون إياها بسبب التصرف بغير العدالة، وتجعلهم يمتثلون لحياة عادلة. ومن ثم فربما يحقق الخوف ما لا يستطيع العقل نفسه تحقيقه.

١٠- أفلاطون والمجتمع المدني.

تمثل النظرية السياسية عند أفلاطون بياناً خاصاً عن العدالة داخل كل من المجتمع والفرد. وهذا الكفاح من أجل العدالة لا يفترض أن يتضمن، كما سيكون لاحقاً، الحاجة إلى أن ندمج فى المجتمع فكرة أن النـاس أحراراً وأشخاص متساويين أخلاقياً، وأنهم خاضعون لقواعد يتقبلونها جميعاً كشرط من أجل تحقيق المساواة العامة. بل يجب، بدلاً من ذلك، أن تصل العدالة في ذروتها وأوجها إلى صورة لمدينة تشجع التنظيم السـليم للأقسام الأساسية للنفس. وهنا لن يكون للأفراد حقوقاً متساوية كما في العالم الحديث، ولكن سـيكون هنـاك

---

[١] المرجع السابق ،.ص ,292, 621d ص.287, 615d-616a

قراءات مقترحة

Barker, Ernest Sir. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York: Russell & Russell, 1959.

Euben, J. Peter. *The Tragedy of Political Theory*: The Road Not Taken. Princeton: Princeton University Press, 1990.

Lycos, Kimon. *Plato on Justice and Power: Reading Book I of Plato's Republic*. Albany, New York: State University of New York Press, 1987.

Reeve, C.D.C. *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic,* Princeton: Princeton University Pres,1988.

Strauss, Leo. *Studies in Platonic Political Philosophy*. With an introduction by Thomas L. Pangle. Chicago: University of Chicago press, 1983.

Wood, Ellen Meiksins and wood, Neal. *Class Ideology and Ancient Political Theory: Socrates, Plato, and Aristotle in Social Context*. Oxford: B. Blackwell, 1978.

Zeitlin, Irving M. *The Classical Origins of Social and Political Thought*. New Jersey: prentice Hall,1993.

التزاماً بإعطاء كل شخص شيء ما ذو أهمية وشأن عظيم، حياة تكون عناصرها الأساسية في حالة انسـجام مع بعضها البعض. وعندما تتشكل نفوس الأشخاص بشكل سليم يمكنها حينئذٍ أن تساهم على نحو جـوهري وضروري في المجتمع محققة بذلك إمكانية وجود نظام عادل، وبالنسبة لأفلاطون عندما توجد العدالة داخـل الأفراد يمكن أن نجدها بعد ذلك في المجتمع.

ولكن لنأتي إلى السؤال المنتظر؛ ما هي التطبيقات التي تحتويها هذه الرؤية فيمـا يخـص المجتمـع المدني؟ من الوهلة الأولى تبدو الإجابة على هذا السؤال موحية برد تشاؤمى. فإذا كنا نعنى بالمجتمع المـدني نظاماً يحتوى على كل من الحيز المستقل من الجماعات التطوعية وأيضاً كالتزام عام بمعايير مشتركة مثـل احترام الحرية، وحقوق الأفراد ممن يعيشون في مجتمع قائم على فضائل مدنية تضمن هذه الحقـوق، فـإن جمهورية أفلاطون سترى في هذه الترتيبات أشياء غير مقبولة. وعلى كلٍ فالحيز المستقل من تلك الجماعات التطوعية، والتي تعمل كمصدٍ ضد سلطة الدولة ستجعل من الصعوبة بمكان بالنسبة للدولة أن يكون لها دوراً مركزياً في تنسيق الأنشطة الخاصة بالطبقات المختلفة بحيث يمكن تحقيق الصالح العام للجميع. وفى حقيقـة الأمر أن حراس أفلاطون ممن يربون الأطفال في المشاع والذين يجرون زيجاتهم بواسطة نخبة مختارة من الحكام سترى في المجتمع المدني؛ كما ورد في الفصل الأول؛ شيئاً لا يمكن التسـامح معـه. كمـا سـيبدي حراس/حكام أفلاطون- الذين يخشون ألا تكون عادات الفضيلة المدنية؛ التي أكدت حسـب أفلاطـون علـى سلوك الامتثال للقانون؛ كافية لتأمين تقبل الناس للمسئولية- مزيد من الرفض لهذه الصـيغة مـن المجتمـع وخاصة أنهم، أي الحكام/الحراس لم تكن لديهم صعوبة بحكم التكنيكات الإدارية المرتبطة بالكذبة النبيلة عنـد أفلاطون.

ومن ناحية أخرى، هناك حس ما تشير من خلاله حجج أفلاطون على الأقل بشكل غير مباشـر إلـى الحاجة إلى مجتمع مدني، وبالنسبة للحقيقة القائلة بأن الملك الفيلسوف عند أفلاطـون يؤسـس دوراً مسـتقلا للشخص المتحدث بالحقيقة. فمن الواضح أن طبقة الفلاسفة، خاصة كما بدت فى التصرفات التـي أوردهـا سقراط وأفلاطون في وصفهما للفرد الباحث عن الحقيقة، يمكن أن توظف جيداً إذا كان لديها الحريـة التـى تتيح لها الاستقلالية عن جميع المؤثرات، والقوى الخارجية المشكلة، وبشكل خاص التى تنبعث مـن أشـكال غير عادلة للحكومة أو من وجدانيات غير صادقة تنشأ عن شهوة الغوغاء. فالملك الفيلسوف عند أفلاطون لا يمكن له أن يزدهر إلا في مجتمع يتوفر فيه حيزاً مستقلاً يعمل في إطار بيئة أخلاقية أكبر مكرسـة لتـأمين حقوق الناس، والفضائل المدنية التى تتيح تحقيق هذه الحقوق. وحيث أن الملك الفيلسوف؛ عند أفلاطون؛ قـد لا يدافع عن مجتمع مدني بهذا الوصف، فإنه من الصعب أن نتخيل كيف يمكن له أن يحيا بدون مجتمع بهذا الشكل.

وفيما يتعلق بهذا الحجة الأخيرة، يمكن بالطبع أن يكون هناك زعماً بأن الملك الفيلسوف لن يكون قادراً على تحقيق أهدافه إلا في نظام خاص متمثلاً في الجمهورية الأفلاطونية. إنه فقط الوضع الذي يتم فيه تنظيم المجتمع بحيث نكون على يقين من أن الحكم سيئول إلى من هم أعظم حكمة، والذي سيظل الفلاسفة يشعرون

فيه أنهم قادرون على الانخراط في الفلسفة. وخارج هذا النمط من المجتمع لن يكون هناك من فيلسوف لديـه ما يكفى من أمان لممارسة الفلسفة. ولكن ما هي الأسباب المدعمة لهذا الموقف؟ أولاً أن البحث عن الحقيقـة مهدد لما هو قائم من معايير، وفى الغالب عندما توضع الآراء المعاصرة موضع تحدى فان من يقوم بـذلك يعتبر مسائلاً أمام المجتمع، ويكون في هذه الحالة معرضاً لأشكال من عدم التسامح والإقصاء الاجتمـاعي. حيث أنه في جمهورية أفلاطون فقط نجد المجتمع مصمماً لحماية الفيلسوف بحيث يمكنه أن يكون حراً فـي ممارسه فنه. ثانياً أنه في جمهورية أفلاطون فقط يمكن تصميم النظام التعليمي لكي يطور؛ بشكل حقيقي؛ من الفطنة الفلسفية عند الأفراد. وفى المجتمعات التي يتم التأكيد فيها على أمور أخرى غير الفلسفة مـن قبيـل السعي وراء المال، أو الشهوة، أو حتى الحقوق مثلاً، فإن الشخص ذو القدرة الفلسفية لن يكون قـادراً أبـداً على تطوير موهبته الفلسفية. ولكن جمهورية أفلاطون ستضمن مساحةً يتبوأ فيها التدريب على الفلسفة دائماً مكانة تفوق في أهميتها أية أنشطة واهتمامات أخرى.

وبالنسبة لمؤيدي المجتمع المدني، فهم من شأنهم أن يدفعوا بأن المجتمـع المـدني يمكـن أن يحمـى الفلاسفة من عدم تسامح العامة، ويمكن أيضاً أن يوفر التدريب الذي يجب أن يحصـل عليـه النـاس لكـي يصيروا فلاسفة. وإلا فإننا نعرض الفلسفة للخطر بربطها بصيغة من حياة النخبة التي تهدد الحريات الأساسية التي يحميها المجتمع المدني والتي تعد الفلسفة بالتأكيد في حاجة إليها.

الفصل الثالث

رد أرسطو على أفلاطون: أهمية الصداقة

مقدمة

أصبح أرسطو (٣٨٤ -٣٢٢ ق.م) تلميذاً لأفلاطون في عام ٣٦٧ ق.م وظل ملازماً له زهاء عشرين عاماً. وأثناء هذه المدة تأثر فكره بشكل كبير برؤى ومواقف معلمه، ولم يتبرأ مطلقاً، كما يقول "جون مورال" *John Morrall* ، من تأثير أفلاطون.[١] فنراه يقسم النفس تماماً مثله إلى قسمين؛ قسم عقلاني، وقسم غير عقلاني. العقلاني هو القسم الأعلى شأناً لأنه يستند إلى العقل في حين أن الجزء الآخر رغم اشتماله على عالم الشهوة والرغبة إلا أنه قابل لإطاعة ما يمليه العقل.[٢] ووفق هذا الافتراض الأساسي المشترك دفعا كلاً من الفيلسوفين، بأنه على الدولة أن تعلم مواطنيها أن يفهموا، وأيضاً أن يعملوا بما يتوافق مع رؤية للمجتمع تجسد أفضل الإنجازات الخاصة بحياة عقلانية. والحقيقة أن الفضيلة المدنية المتمثلة في الالتزام بالصالح العام نجدها هنا وثيقة الصلة بتلك العادات التي تمكن الفرد من تدعيم صفات الحياة العقلانية.

وعلى مدار حياته قطع أرسطو خطوات في تنقيح بعض من العناصر الرئيسية الواردة في الرؤية السياسية لأفلاطون. وكانت لتحولاته عن أفلاطون صلة بعزمهِ على رسم صورة أكثر شمولية للطريق العقلاني للحياة مما قام به أستاذه. وطمح في أن يوسع من رؤية أفلاطون للمجتمع بحيث تتضمن ما ظن أن الأخير قد أغفله. ولكي نقدم نظرة كاملة لكيفية تناول أرسطو لهذا الهدف من الضروري مراجعة عنصر مهم في جمهورية أفلاطون. ولـ *"الجمهورية"* في إرساء حكم العقل داخل مجتمع عادل، متضمناً بالطبع النفس العادلة، صورت مجتمعاً يملك فيه كل من العمال والحراس والفلاسفة وظائف منفصلة ولكنها مهمة في تحقيق الصالح العام للمجتمع. ولاستمرار الناس في الالتزام بأدوارهم، نادى أفلاطون بإدارة الحاكم للناس من خلال تكنيكات متنوعة من قبيل ترتيب أمور الزواج بالنسبة للحراس، والتركيز بالكذبة النبيلة التي تشير إلى أن الإله الخالق يريد لجميع الناس أن يأخذوا أدواراً يعدون هم الأنسب لها بحكم ما يملكون من قدرات فطرية. فعندما تكون عادات الفضيلة المدنية غير كافية لضمان تقبل المواطنين لأدوارهم، تصبح هناك ضرورة لوجود قوة الحيلة.

في المقابل، نجد مقاربة أرسطو؛ لتأمين أداء الناس للوظائف التي يعدون الأنسب لها؛ متمثلة في التأكيد على المكانة الرئيسية للجماعة *community* في حياة الناس. فهذه هي بالضبط؛ حسب أرسطو؛ الخبرة التى يجب أن تكون فى مركز الحياة الاجتماعية والسياسية برمتها، وذلك إذا كان للمجتمع أن يسهل من إسهامات

---

[١] John B. Morral, Aristotle, (London: George Allen and Unwin, 1977), ص 43.

[٢] Aristotle, The Politics of Aristotle, edited and tran. By Ernest, (New York: Oxford Universty Press, 1965), ص 317, Bk. VII, ch. XIV, para 9. From hereon, in citing from the Politics, I will cite the numbers using colons for seperation. Thus, the quote just cited would be VII:XIV:9.

جميع الناس لصالح الخير العام. فقد رأى أن *الفضيلة المدنية للصداقة* *civic virtue of friendship* لهـا دور فعال فى المجتمع، حيث عندما يكون الناس أصدقاء فهم يرتبطون معاً بوثـاق مـن القـيم الأخلاقيـة المشتركة، وهي الخبرة التي تمكنهم من التعاون فى سبيل تحقيق أهداف اجتماعية عامة عن طريـق إظهـار التفوق الفردي المطلوب فى أداء الوظائف المختلفة فى المجتمع أداء جيداً. والحقيقة أن أساس المجتمع عنـد أرسطو، وحسب ما يقوله "مورال" *Morrall*، يتمثل فى " تضامن اجتماعي ينشأ عن صـداقة فعالـة تجـاه مواطني الشخص الأصدقاء" والكلمة اليونانية المعبرة عن هذا التجربة هى *Koinonia*.[١]

والصداقة من شأنها أن تساهم أيضاً فى تفكير وخبرة المجتمع المـدني. فـنحن نجـد أن الأشـخاص الأصدقاء حتى ولو كانوا يقومون بمهام ووظائف مختلفة، فهم يتعلمون كيف يطورون من احترامهم للطـرق المختلفة لحياة الآخرين. وهنا كما رأينا فى الفصل الأول يجب أن يحقق المجتمع المدني الغرض مـن أجـل ازدهار طرق مختلفة من الحياة، ولذا فإن الصداقة بقدر دعمها وإعلاءها لهذه الإمكانيـة تعـد قيمـة ثمينـة وفعالة، وخبرة ذات أهمية عظيمة فى تطوير تفكير المجتمع المدني. مع ذلك وكما ستبين الحجـة فـى هـذا الفصل، فإن أرسطو في اتباعه لأفلاطون لم يعل من شأن فكرة المجتمع المدني كما أوردناها فـي الفصـل الأول. ورغم ذلك، فالأمر بالتأكيد يتمثل في أن أرسطو؛ بسبب إعطاءه كل هذه الأهمية للصداقة؛ كـان مـن شأنه أن يكون أكثر تفتحاً بصدد طراز الحياة الذي يطرحه المجتمع المدني مما كان سيفعل أفلاطون. وعلـى كلٍ، فإن أهمية الصداقة ستكون بمثابة دقة التوجيه في مناقشتنا لرؤية أرسطو فيما يخص السياسة على مـدار هذا الفصل. وقبل أن نمضي في ذلك نرى من الضروري أن نميز منحاه الخاص في دراسة السياسة عن تلك المقاربة التى اتخذها أفلاطون.

٢- المعرفة العلمية والذكاء العملي.

هناك بالنسبة لأرسطو شكلان رئيسيان للمعرفة: المعرفة العلمية *scientific knowledge*، والـذكاء العملي *practical intelligence*.[٢]

تشير المعرفة العلمية إلى امتلاك "أشياء خالدة" "غير قابلة للفناء."[٣] هذه الأشياء تشير إلى مبادئ تعتبـر صحيحة بطبيعتها لا تحتاج إلى تبرير على صحتها. ومن خلال هذه المبادئ، من الممكن بناء نسق استدلالي *deductive* من الفكر يطلق عليه نظرية *theory* ، تمكننا من القيام بالتنبؤات حول أحداث المستقبل المتعلقة

[١]Morrall, *Aristotle*, ص 100

[٢]Politics, ص 317; VII:XIV:9, and Barker's commentary on page 320.

[٣]Aristotle, Nicomachean Ethics, translatedby Terence Irwin (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1985), ص 151, (1139b23-25).

بالموضوعات قيد الدراسة فى أي مجال أو حقل من البحث أو التقصي.[١] على سبيل المثال إذا أخذنا نظريـة تفسر أصل مرض ما، يمكننا أن نتأكد أننا عندما نطبق علاجاً أجازته هذه النظرية فـإن الشـفاء مضـموناً للمريض.[٢]

وحيث أن المعرفة العلمية قادرة على توفير فهم شامل ودقيق وغير متغير حول ما ندرسه، فإن الذكاء العملي غير قادر على منح يقين مماثل عند تناول مجالات اهتمامه. ويتعلق الفرق بين ما يقدر على إنجـازه كل من هذين النمطين في التفكير بالواقع المختلف الذي يدرسه كل منهما. فالعلم يدرس الطبيعة بينما الـذكاء العملي معني بتلك الأعمال الجيدة فى عالم الخبرة، والمتمثلة فى حالتنا هذه في الخير الأخلاقـي والعقلانـي للبشر.[٣] وعالم الطبيعة الذي تدرسه العلوم هو عالم توجد فيه علاقات لا تتغير بين العناصر المختلفة لمجـال من مجالات الدراسة مثل جسم الإنسان. في حين أن الثبات *constancy* بين العوامل التـى تصـنع خبـرة الإنسان، وخاصة في عالم الأخلاق والسياسة، لا يوجد بنفس الدرجة كما نجده فى عالم الطبيعة. وفى كتابـه "*علم الأخلاق*" *Ethics* ذكر أرسطو أن "ما هو خير وما هو عادل أن موضوعات البحث فى العلوم السياسية تختلف، وتتنوع بشكل كبير بحيث تبدو قائمة فقط على العرف وليس على الطبيعة.[٤] ذلك أن الذكاء العملـي نجده ماثلاً فى عالم البشرية، حيث من الوارد تفرد الأحداث فيما بين بعضها البعض. ولأن الأحداث التى تقع اليوم قد تكون مختلفة عن تلك التى وقعت بالأمس فإنه من الصعوبة فى غالب الأمر؛ إن لم يكن مستحيلاً؛ أن نوضح، ونؤكد على وجود صلة بينها. وبالتالي ينصب الاهتمام فى مناقشة السياسة علـى المسـاعدة فـى تعريف الخير "أو أساس الحياة العقلانية لكل من الفرد، والمجتمع. إلا أن المنهج المستخدم فـى إيجـاد هـذا الطريق العقلاني للحياة فى المجتمع لن تتوفر له أبداً الدقة المحددة الموجودة فى التفكير العلمي. ومن ثم فنحن لا يجب؛ حسبما يرى أرسطو؛ أن نتطلع إلى الدرجة نفسها من الدقة *exactness* فى جميع أنـواع الحجـج المماثلة".[٥] فنحن لن يتسنى لنا سوى بالكاد فهم الصيغة العامة لعالم السياسة والأخلاق".[٦]

وكما تقول مارتا نوسباوم *Martha Nussbaum* يفصح الذكاء العملـي عـن قـدرة علـى "الفهـم

---

[١] المرجع السابق., ص 156, (1140b30-1141a). “Scientific knowledge is supposition about universals.” Also, ص 152 (1139b33-35).

[٢] This example comes from Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness,* (New York: Cambridge University Press, 1986). ص ص 94-97> In this example I follow Nussbaum who uses the word *theory* in the way I use here>

[٣] Aristotle Ethics, ص 154, (1140b5).

[٤] المرجع السابق.,ص 3, (1094a15-18). Here, political science is equated with practical intelligence and ص both are distinguished from scientific knowledge, *Ethics*, 157, (1141aa20-30).

[٥] المرجع السابق.,ص 3, (1094b13).

[٦] المرجع السابق.,ص 4, (1094b21).

والإمساك بالسمات البارزة والمغزى العملي لمحددات ملموسة."[1] ذلك أن الذكاء العملي يتطلب منا أن نظـل معنيين بحقائق محددة عن وقائع سارية يجب أن تُبت فيها القرارات. وبالتركيز على هذه المحددات، دون تلك النظريات المستخدمة في تفسير البناء المتواتر- دائماً للطبيعة؛ والتي تتكون من نظم متطورة لقواعـد قائمـة على الاستدلال، لا يمكن للذكاء العملي سوى أن يصف مجرد النماذج والميول التى تقـدم إرشـادات عامـة لكيفية فهم العالم، وأيضاً العمل فيه. وهنا يجب أن نعترف بالحقيقة القائلة أن عالم الخبرة خاضـع لتغيـرات غير قابلة للتنبؤ. وبالتالي يجب أن يكون الذكاء العملي قادراً على تقبل هذا الكم الهائل من الوقائع، ويكـون بالدرجة الكافية من المرونة بما يسمح له بتحسين، وتغيير الإستراتيجيات، والخطط أمام ما هو غير متوقع.[2]

وبناء على أهمية التركيز على الأمور الخاصة *particulars*، وأيضاً هذا الفيض الهائل التى تتسم به، سنجد أن الشخص الذي يتمتع بالذكاء العملي على وعي بأن أغلب النظريات التى تنشأ عن نظم استدلالية من التفكير ستثبت عدم نفعها، وقد تصبح عائقاً أمام الفهم، والعمل. وهناك سبب وجيه لهذه المحصلة. فالنظريـة العامة من شأنها أن تبالغ في تبسيط العالم، وبالتالي لن تتيح لنا سوى رؤية عناصر معينة من الواقع، ومن ثم قد تنكر علينا إمكانية التوصل إلى عناصر أخرى على درجة كبيرة من الأهمية كان ينبغى أن نراها. علـى سبيل المثال، قبل سقوط سور برلين عام ١٩٨٩ لم يكن هناك من أحدٍ، في حكومة الولايات المتحدة كلها؛ بما في ذلك مجتمع المخابرات، قد تنبأ بوقوع هذا الحدث. لماذا؟ من المؤكد أن الإجابة تتمثل في أن الأمريكان قد ظلوا، منذ نهاية الحرب العالمية الثانية، يميلون إلى النظر إلى الشيوعية كأيديولوجية أو فكرٍ يمثل كياناً واحداً موحداً لدول الكتلة الشرقية بما فيها الاتحاد السوفيتي، سابقاً، ضد الغرب. لذلك فحتى وإن كانت دول الكتلـة الشرقية لديها خلافاتها فإن التضامن الأيديولوجي كان حادثاً بالدرجة التى لا ينبغي معها مجرد التفكير فى أن هذا الاتحاد سيتفكك يوماً ما. هنا نجد أن الالتزام برؤية الكتلة الشرقية بطريقة تؤكد دائماً على نظرية محددة حول الشيوعية قد منع صانعي السياسة الأمريكية من رؤية الجوانب الأخرى من الواقع - بمـا فيهـا هـذا البؤس الصامت تحت الحكم السوفيتي والرغبة فى تتبع مسار مماثل للغرب - وهو ما كان له أثر عظيم فى التأثير على الأحداث.

وأخيراً، كيف يصبح الفرد مالكاً للذكاء العملي؟ نقول أن هذا الذكاء العملي إنما يظهر كمحصلة لخبرة كبيرة فى حياة يعمل فيها الفرد على فهم معنى الأحداث بغرض تطوير أشكال للعمل تكون نافعة فى إنجـاز أهداف بعينها.[3] فمن الممكن للشباب أن يبرعوا في أنواع من الأنظمة الاستدلالية فى التفكير مثـل الهندسـة؛ لأن تعلم هذه النظم هو مجرد تعلم لكيفية تطبيق القواعد المعطاة فى نظرية ما. ولكنهم لا يمكنهم أن يتعلمـوا فن الذكاء العملي لأن هذه القدرة تتطلب سنوات من الخبرة المرتبطة بدراسة أحداث إنسانية. والغرض مـن هذه الدراسة هو تطوير القدرة على الإمساك بأهمية ودلالة أحداث بعينها بغرض اختراع الإرشادات النافعـة

[1] Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness,* ص 305; *Ethics,* ص 158, (1141b15-18).

[2] Martha C. Nussbaum, *The Fragility of Goodness,* ص ص 302-305.

[3] المرجع السابق.,ص .305

فى توجيه سير العمل.[١]

٣- تعقيب أرسطو على صور أفلاطون، والبحث عن السعادة.

يسعى الشخص المتميز بالذكاء العملي؛ عند أرسطو؛ إلى "أفضل ما في صالح الإنسان من خيرٍ قابل للتحقق فعلياً".[٢] وبناء على هذه الرؤية يجب على المرء أن يتبع أفضل الأهداف التى تعد ذات قيمة لحياة الإنسان والتي من الممكن إدراكها على أرض الواقع. واعتقد أرسطو فى كتابه "السياسة" *The Politics* أن نظرية أفلاطون المتعلقة بالصور *forms* قد انتهكت هذا المطلب. فقد دفع بأن صور أفلاطون لا تمكن الفرد من فهم ما هو ممكن فى ظروف معينة أو كيفية التصرف فى مثل هذه الظروف لتحقيق أهداف أخلاقية. ومن ثم تدل صور أفلاطون؛ من وجهة نظر أرسطو؛ وبإسقاطها مفهوم "الوحدة الشاملة" *total unity* على المجتمع، على نظرية شاملة حول الشكل الذي يجب تنظيم المجتمع به في سبيل إدراك أهداف بعينها. وعندما يتلمس الفرد المجتمع بهذه الطريقة فمن الجائز أن يفقد تبصره بوقائع مهمة تعد مصيرية فى سبيل القيام بإصلاحات اجتماعية ذات أهمية كما رأينا فى الجزئية السابقة.

ولنأخذ النموذج الخاص بأرسطو فى تناولنا لإلغاء أفلاطون للملكية الخاصة بالنسبة للحراس، لا يجب على الفرد أن يلتفت، كما فعل أفلاطون، إلى الشرور التى سيتم إزاحتها بفعل هذا الإجراء. بل كان من الضروري علينا أن نضع في اعتبارنا، كما ظن أرسطو، المنافع التى سيفقدها الناس أيضاً نتيجة لهذا الإجراء. فبحث أفلاطون عن الوحدة الكلية أو نظرية شاملة من أجل إرساء مجتمع عادل قد جعله يأخذ فى اعتباره فقط المسألة الأولى دون الثانية.[٣]

إن الخطورة الرئيسية فى مقاربة أفلاطون تعد ذات أهمية خاصة بالنسبة لشخص من النوعية التى سعى إليها أفلاطون لخلق نظام من التعليم من شأنه أن ينجح فى توجيه الناس لاحترام القيم الأخلاقية. فلكي يتعلم الناس بالشكل الصحيح يجب أن نفرد مكاناً للعوامل الاجتماعية التى من شأنها أن تشكل فهم الناس بالطريقة السليمة بحيث يمكنهم التصرف بطرق تدعم المعايير الأخلاقية. ولكن إذا لم يضع الفرد فى اعتباره منافع وعيوب المشروعات الهادفة إلى تطوير هذه العوامل الاجتماعية فلن يكون مهيئاً لتوفير البيئة الصحية التى يجب أن يتم فيها تعليم الناس الفضائل المدنية التى عليهم أن يصونوها. ذلك أن أرسطو قد وجد انه لمن قبيل "المفاجئة" أن يفشل أفلاطون؛ الذي استندت جمهوريته على نظام من التعليم السياسي والأخلاقي؛ في البحث في أثر إصلاحات هذا النظام على العوامل الفعلية التى تساعد فى تشكيل الشخصية الإنسانية، عوامل من قبيل " الأعراف الاجتماعية"، و"الثقافة الفكرية"، والقوانين.[٤]

---

[١] *Ethics*, ص ص.160-61, (1142a14-20).

[٢] المرجع السابق.,ص .158, (1141b13-15).

[٣] Aristotle, *The Politics*, ص.51, II:5:13-14.

[٤] المرجع السابق.,ص 51, II:15

علاوة على ذلك، على المرء أن يضع فى ذهنه حال تغييره ما هو واقع من عادات وقوانين أو أعراف، المنفعة البالغة التي يجب أن تتحقق من وراء أي من تلك التغييرات. فبالنسبة لأرسطو يتمثل الغرض الغالب فى دولة المدينة *polis** ، في تحقيق السعادة. فهى غاية دون أي غاية قد نسعى إليها فى حياتنا. فقد يسعى الناس وراء الكثير من الغايات مثل الثروة أو العزف على الفلوت *flute*، ولكنها جميعاً تفضي إلى غاية أكبر وأكمل متمثلة فى السعادة. ذلك أن السعادة تمثل أعلى إمكانية للحياة بفعل أنها ترمز بالنسبة لأرسطو إلى طريقة من الحياة " تبدو دوناً عن أي شيء آخر كاملة بدون شروط."[١]

فما هى إذاً الحياة السعيدة عند أرسطو؟ انه بتعدد واختلاف الوظائف في المجتمع، نجد أن كل وظيفة تجسد العنصر العقلي حال أداءها بصورة مثلى أو فائقة. ولا توجد الأمور إلى هذه الحالة إلا فقط عندما يتم تنفيذ الوظيفة فى اتصالها بالفضائل أو المعايير الملائمة للأداء الأمثل للوظيفة المعنية. على سبيل المثال، وباستخدام المثال الذي ساقه أرسطو نجد أن العازف الجيد على القيثارة أو آلة الهارب *harp* سيعزف ببراعة لأنه سيجسد في عزفه "الفضيلة الصحيحة"، حيث لن يكون من الكافي أن تعزف على الهارب، بل من الضروري أن تعزف بالشكل الفائق عن طريق استعراض المعايير الملائمة من التفوق فى أداءك، فعند تنفيذ المعايير المرتبطة بعزف الهارب بتفوق، ستنم حياة الشخص عن الفضيلة.[٢]

وهنا نجد؛ حسب أرسطو؛ العديد من الأنشطة المختلفة التى يمكن أن يشارك فيها الناس. فبالإضافة إلى إمكانية أن تصبح عازف هارب يمكنك أن تكون مزارعاً، وأباً، وهكذا. وفى كل حالة من تلك الحالات هناك معايير معينة ملائمة للنشاط المعني. ومن الواضح أن نشاط عازف الهارب لا يتطلب الالتزام بنفس المعايير الخاصة بوظيفة الأب. ولكن في كلتا الحالتين، يجب أن يكون الهدف من حياتي هو القيام بـ أو أداء وظيفة معينة بطريقة تكشف عن الفضيلة. ومن هنا فلن أكون مجرد أب، بل سأكون أباً جيداً أو خيراً، لست مجرد عازفاً على الهارب بل عازفاً كما ينبغي، وهكذا. إذاً فالحياة الصالحة هى تلك التى تعبر عن "أفضل واكثر الفضائل كمالاً. علاوة على أنها؛ أى الحياة الصالحة؛ ستكون متضمنة فى حياة كاملة." والشخص الذي يعيش بهذا النمط على مر حياته هو شخص "منعم، وسعيد."[٣] فالسعادة إنما تبزغ لشخص يحاول على مر حياته كاملة أن يتقن ويتمكن من تلك المعايير المختلفة للأداء التي ترتبط والإنجاز الفائق للأنشطة المختلفة التى يعمل بها. وكما كان الأمر بالنسبة لأفلاطون، فالسعادة مرتبطة بحياة صالحة أو حياة مسايرة للفضيلة.

فالناس يكونوا صالحين وكذلك سعداء؛ حسب أرسطو؛ عندما يؤدون وظائفهم في المجتمع بشكل سليم، وهم لا يقدرون على ذلك إلا عندما يدعمون فضائل أو معايير التفوق المرتبطة بالوظائف التى يؤدونها.[٤]

---

* كلمة يونانية تعني دولة المدينة وتقابلها في الإنجليزية city-state. <المترجم>

[١] *Ethics,* ص ص.(1097a27-1097b5), 13-14.

[٢] المرجع السابق ،.ص .(1098a10-15), 17.

[٣] المرجع السابق ،.ص .(1098a-20), 17.

[٤] المرجع السابق ،.ص .(1106a15-25), 42.

ولكن كيف يضاهى أفلاطون أرسطو فى هذه القضية؟ لا شك أن المجتمع العادل عند أفلاطون يضم الكثيـر من الأشياء المشتركة مع مجتمع أرسطو. حيث يرى أفلاطون، مثلاً، أنه على كل فـرد أن يـؤدى وظيفتـه بمسايرة المعايير المرتبطة بالأداء الصحيح لتلك المهمة فالحراس والعمال والفلاسفة كل منهم يقومون بـأداء وظائفهم في إطار ما يرتبط بها من فضائل. ولأن الأداء الجيد للوظائف المتنوعة لدى الفرد يعد مسالة مهمة للتصرف بشكل عادل ولأن أداء تلك الوظائف بشكل سليم يتطلب أن يلتزم الفرد بالمعايير المرتبطة بـالأداء السليم سيبدو أن الاختلاف بين أفلاطون، وأرسطو اختلاف طفيف بصدد ما يشكل النشاط الأساسي للناس فى المجتمع. فبالنسبة لهما يجب على الأفراد إذا كان لهم أن يعيشوا حياة سعيدة، أن يقوموا بأداء وظائفهم بشكل سليم عن طريق عمل كل ما هو ضروري لتدعيم المعايير المرتبطة بتلك الوظائف.

ولكن هل توفر لأفلاطون فهم كامل، وشامل لما يشكل وظائفنا أو البيئة الأوسع التى تتم فيهـا علـى غرار ما كان من شأنه أن يتوفر لأرسطو؟ كان لأرسطو أن يجيب على هذا التساؤل بالسلب. والسبب مـرة أخرى أن أفلاطون قد صاغ مفهومه عن طبيعة المجتمع العادل من خلال وجهة نظر خاصة لنظرية شـاملة، وهو فى ذلك كان لا مناص له من أن يغفل عوامل مهمة كان ينبغى عليه أخذها بعين الاعتبار. وانطلاقاً من وجهة النظر الخاصة بالذكاء العملي التى استخدمها أرسطو، فنحن مع ذلك فى وضع افضل لمعالجة خبراتنـا بحيث نخلص إلى فهم أكمل لصفتها العقلانية.

إذاً من بين الدلالات الضمنية فى وجهة نظر أرسطو أن الطرق الموجودة لسلك الحياة تحتوى على، أو تجسد بالفعل صفات عقلانية. وقد انتابه القلق من انه إذا ما تمت التغييرات فى هذه الطـرق أو الممارسـات بدون الاعتبار الواجب لهذه الحقيقة فقد تنعدم بعض من الأبعاد العقلانية للممارسات الموجودة. وكما سـنرى فى الجزئية الثامنة من هذا الفصل؛ فى دفاع أرسطو عن الملكية الخاصة والأسرة؛ أن أرسطو ظن أنه كانت هناك علل عقلانية للمحافظة على هذه الوظائف، واعتقد أن أفلاطون، وفقاً لنظريته فى العدالة، كان غير قادر على فهم كيف أن هذه الممارسات قد ساهمت فى البناء العقلاني لكل المجتمع وكذلك سعادة الناس. وعبر تلك السطور (في الجزئية الثامنة-المترجم) سيناقش أرسطو أيضا الصداقة كأساس للتضامن الاجتمـاعي وأيضـاً مفاهيمه عن الدستور الصحيح والتشاور العام.

ففي حين ينطلق أفلاطون من مثال أو نموذج *ideal*، عن العدالة ويبني نظرية عن مجتمـع عقلانـي يقوم على هذا المثال، نجد أن أرسطو ينطلق من طرق موجودة بالفعل فيما يخص ممارسة الحيـاة ويوجِـد الأسس الخاصة بإيجاد نظام عقلاني للحياة متضمنة فى الممارسات المستمرة للمجتمـع. ويبحـث أرسـطو؛ متسلحاً بهذا الفهم؛ عن بناء السمات العقلانية التى تعد بالفعل جزء من الخبرة الموجودة. ومن ثم فلكي نورد الرؤية السياسية لدى أرسطو، سنبدأ بالمستوى القاعدي ونناقش رؤيته للمجتمع المتضمنة فى مفهومـه عـن دولة المدينة.

٤- طبيعة دولة المدينة.

تتكون دولة المدينة من عددٍ من التكوينات الجماعية أهمها الأسر والقرى، أما غرضها فهـو تحقيـق "الحياة الصالحة".[١] وتنشأ دولة المدينة عن حقيقة مؤداها أن الأفراد لا يمكنهم أن يخلقوا بأنفسهم أسس السعادة التى من أجلها لا تقتصر الضرورة على تلك المنافع التي تساهم فى رغد العيش المادي للنـاس، بـل أيضـاً تكون الضرورة فى وجود خبرات تساهم فى التطور الأخلاقي لهم. والمدينة هي فقط القادرة على توفير كـل هذه المنافع المرتبطة بالجانب المادي والأخلاقي. ولهذا السبب أُطلق على المدينـة "الاكتفـاء الـذاتي" *self-sufficient*".[٢]

إذاً يتضح هنا لماذا يعد الإنسان؛ حسب أرسطو؛ حيواناً اجتماعياً وسياسياً. فالبشر بخلاف الحيوانـات، لديهم قدرة أخلاقية بالطبيعة، ولكنهم فى الوقت نفسه ولدوا بنزعات لتجنب الالتزامات المرتبطـة بطبـاعهم الأخلاقية.[٣] وفى المدينة يتعلم الأفراد كيف يعيشون على نحو أخلاقي، فالمدينة منظمة بحيث توفر للإنسـان التحرر من سيطرة الشهوة والشره.[٤] وقد ذكر أرسطو "أن الإنسان عندما يصل إلى الكمال يكون الأفضل بين الحيوانات، ولكن إذا انعزل عن القانون والعدالة يكون الأسوأ على الإطلاق."[٥] ولا يصل الأفراد إلـى هـذا الكمال إلا عندما ينفضون عن أنفسهم أي ميل أو نزوع نحو الانعزال ويصبحون فـي ربـاط سياسـي مـع الآخرين. حيث أن العلاقات مع الآخرين تُعلم قيم أخلاقية مهمة توجه الأفراد نحو تـدعيم الصـالح العـام. وخارج هذا الارتباط السياسي مع الآخرين لن يكون هناك اعتراف بقيم من قبيل الشجاعة والاعتدال والكـرم والعدالة.[٦]

إذاً فالصفة المميزة للمدينة، أنها منظمة بحيث يبقى البعد العقلاني أو الأخلاقي دائمـا مسـيطراً علـى العنصر غير العقلاني، وقد دفع أرسطو فى الحقيقة بان هناك مساراً طبيعياً للأحداث الواقعة يؤكـد أولويـة الجانب العقلاني. أولاً: أن الذكر والأنثى يلتقيان بغرض التكاثر من خلال "دافع طبيعي" *natural impulse* وليس من خلال "نية مقصودة" *deliberate intention*[*]. ثانياً: يجب أن تكون هناك صور مـن الارتبـاط تسمح بالعنصر العقلاني الذي يحقق للقدرة على "التدبر" *forethought* السيطرة على تلك العناصر الأخرى

---

[١] Aristotle, *Politics,* ص5, I:II:8.

[٢] المرجع السابق ،.ص 5, I:II:8.

[٣] المرجع السابق،.ص ص5-6, I:II:10-14.

[٤] المرجع السابق ،.ص 7, I:II:16.

[٥] المرجع السابق ،.ص 7, I:II:15.

[٦] Nussbaum, *The Fragility of Goodness,* ص ص 344-46, 352.

[*] نظن أن الأمر قد اختلف، ليس قليلاً، فيما يخص هذا الجانب عما كان سائداً في ذلك الوقت خاصة بعد أن ثبت لنا وجود هذه النية المقصودة في ظل ما هو متوفر حالياً من وسائل التحكم فى التكاثر contraceptives، وهو الأمر الذي سنرى له أبعاد أخرى مختلفة وأكثر ثراء مما طرحه أرسطو عند وصولنا إلى كاتبات الحركة النسائية في الفصل السادس عشر.. <المترجم>.

فى المجتمع التى تفتقد للعقلانية.[١] والأسرة التي توفر "إشباع الحاجات اليومية المتواترة"[٢] تكون منظمة بحيث يسيطر الذكر؛ العنصر العقلاني؛على الأنثى، والأطفال، والعبيد.[٣] فالذكر يحكم زوجته مثلما يفعل رجل السياسة مع العامة من الناس، ويحكم الأطفال مثل الملك، والعبيد كالسيد.[٤] وهذا يعنى أن الذكر يمكنه اتخاذ القرارات بشأن عبيده وأطفاله بدون استشارتهم ولكن فى اتخاذه قرارات تؤثر على زوجته وأسرته يجب أن يستشيرها.

إن نموذج الرجل السياسي يشير أيضاً إلى اختلاف فى المكانة بين كل من الحاكمين، والمحكومين. فالمحكومين عليهم أن يظهروا اعتباراً، واحتراماً كبيراً لمن يملكون سلطة الحكم، وبالمثل على الزوجة المحافظة على احترام سلطة زوجها. وهذا لان الذكر فقط فى المنزل، شأنه شأن رجل السياسة في الواقع هو الذي يملك الذكاء العملي، فلديه قدرات عقلية كاملة تسمح له بالتشاور بذكاء حول مسائل مهمة. "أما العبيد فيفتقدون تماماً للقدرة على التشاور، ورغم أن الأنثى؛ حقيقة؛ تمتلك هذه القدرة إلا أنها تتخذ شكلاً يظل مفتقداً للكمال، والشمولية، وإذا كان الأطفال أيضاً يملكونها فهي فى صورة غير ناضجة بعد."[٥] ويشير هذا البيان أن النساء برغم امتلاكهن لبعض من القدرة العقلانية فهن لا يملكن قدرة متطورة بشكل كامل من المقدرة العقلانية مثل الرجل. فالنساء مثل الآخرين ممن هم أقل مكانة من الزوج فى المنزل، أي (العبيد والأطفال) ليس لديهم سوى ذلك القدر من المقدرة العقلانية الذى لا يسمح لهم إلا بمجرد أداء وظائفهم في الأسرة. ففي حين أن النساء قد يمتلكن ما يكفى من صفة العقلانية بما يتيح لهن المساعدة في حكم الأسرة، فهن لا يملكن الصفة العقلانية الكاملة التى ثبت وجودها لدى الرجال، والتي يستخدمونها فى الحكم على قضايا مهمة سواء فى النظام العام، أو فى الأسرة. ويستشهد أرسطو هنا عن طيب خاطر بـ "سفوكليس" *Sophocles* الذي قال "إن الصمت الحيي هو اكليل المرأة"[٦] *a modest silence is a woman's crown* .

وعلى حد ما تدفع به سوزان مولر أوكين *Susan Moller Okin* من حجة فى كتابها "*المرأة في الفكر السياسي الغربي*" *Women in Western Political Thought* ، تعد رؤية أرسطو للنساء بوصفهن مجرد راعيات للمنزل وحاملات لمواطنين جدد، لا يمكنهن مطلقاً أن يكن مواطنات بأنفسهن، هي الرؤية المركزية لنظريته فى المجتمع. الذكر فقط هو من يسمح له بأداء الدور الفعال كمواطن، والمنزل يقدم له المساندة والتأييد للمشاركة فى دوره عن طريق إزالة المسئولية عن كاهله بخصوص الأسرة ووضعها على

---

[١] *Politics,* ص3, I:II:2

[٢] المرجع السابق .,ص 4, I:II:5.

[٣] المرجع السابق .,ص p, 13, I:V:6, also 32, I:XII:1-2.

[٤] المرجع السابق .,ص 32, I:XII:I.

[٥] المرجع السابق .,ص ص 32-33, I:XII:2 and ص 35, I:XIII:7.

[٦] المرجع السابق .,ص 36, I:XIII: 11.

كاهل المرأة.[١] المعنى المتضمن والواضح فى هذه الرؤية أن النساء يجب أن يظلوا فى المنزل لأنهن أقل من الرجال، أو كما قال أرسطو لأنهن يفتقدن إلى قوى التحاور أو التشاور. ومن الواضح أن هذه الرؤية للنساء أصبحت أساساً لاستبعاد أي اهتمام بعدم الإنصاف المتمثل في منع المرأة من المشاركة مع الرجال فى معترك الحياة العامة *public arena* حيث تتخذ القرارات بصدد القوانين.

يتمثل الشكل الثاني من التجمعات بعد الأسرة فى القرية التى تكفل ما يتجاوز الحاجات اليومية المتواترة."[٢] فهي تجمع أسر مختلفة فى وحدة تسهل من عملية التبادل بين أسر عديدة للبضائع أو السلع الضرورية التي قد لا تستطيع كل أسرة توفيرها لأنفسها. وقد كانت الطريقة الأولى لتبادل السلع فى القرية تتمثل في المقايضة المباشرة لسلع بسلع أخرى. إلا أن نظام المقايضة هذا كان شديد الإعاقة لعمليات التبادل خاصة مع وجود معاملات تجارية بين الناس من قرى مختلفة، ومن هنا حل المال كبديل لهذا النظام ووضع أساساً للتبادل.[٣] وبإدخال عامل المال، ظهرت مشكلات شديدة هددت البيئة الأخلاقية للمجتمع. فالمال يتيح التجارة بالتجزئة التي تسمح، بحكم إجرائها بغرض الربح، لبعض الأفراد باكتساب قدر كبير من الربح. وفى هذا المناخ قد يصير الناس على درجة كبيرة من الانشغال بالمال بحيث يوظفوا كل قدراتهم وإمكاناتهم لتأمين أرباح ضخمة ومستمرة لأنفسهم. ويرى هؤلاء الأفراد أنه لا توجد حدود لكم الثروة التي يمكن أن يتاح لهم اكتسابها. فخبرة البيع بالتجزئة، حسب أرسطو، تعد غير صحية بالنسبة للمجتمع لأنها بدلاً من أن توجه الناس إلى أخلاقيات الحياة الصالحة، توجهم إلى التفكير في أن المال هو الهدف الوحيد، وأن كل شيء فيما عداه لابد أن يقوم على خدمة هذا الهدف.[٤]

إن رؤية أرسطو لدولة المدينة؛ كما هي نظرة أفلاطون للمجتمع؛ أنها منظمة لتوفير الحاجات الأساسية، علاوة على انه؛ شأنه فى ذلك شأن أفلاطون؛ انتابه قلق من أن تهيمن عقلية الكسب اللانهائى للمال على المواطنين، ومن ثم تقوض الالتزام بجعل العقل أساس المجتمع. ولتفادى هذه المحصلة لم تكن المقاربة المتخذة هنا هى خلق التوجه القائم على الفضيلة المدنية ولا أيضاً من خلال كذبة نبيلة تمكن طبقة الحراس من مساعدين وحكام وحكماء من حماية الصالح العام كما فعل أفلاطون، بل كانت المقاربة متمثلة فى خلق أساس للجماعة.

٥- المواطنة والصداقة.

تمثل الصداقة عند أرسطو فضيلة "غاية في الضرورة لحياتنا". علاوة على أنها في حد ذاتها "تشمل

---

[١] Susan Moller Okin, *Women in The Western Political Thought, (*Princeton University Press, 1979), ص ص.9092.

[٢] *Politics,* ص. 4, I:II:5.

[٣] المرجع السابق .,ص ص.9-23-24, I:IX:5

[٤] المرجع السابق .,ص ص.18-12 ,24-27, I:IX:9 ,

فضائل أخرى" بحكم استنادها على ما يعتبره المواطنون في المجتمع بمثابة قيم *أخلاقية* مشتركة. ومن بين قائمة القيم الأخلاقية المشتركة تأتي الشجاعة، والاعتدال، والكرم، والعدالة.[١] التي تعد قيم ذات أهمية كبيرة لأنه بدونها لا يمكن أن يتوفر لأعضاء المجتمع فرصة الحصول على "حياة صالحة" أو حياة تجسد التطور العقلاني والأخلاقي لجميع الأفراد. ويقيم الناس فيما بينهم روابط الصداقة بقدر تدعيم كل منهم لتلك القيم الأخلاقية التي يعرفها الجميع كأساس حيوي لصالح المجتمع. فأنا مثلاً قادر على اعتبار الآخرين أصدقاء لي بحكم أنهم، مثلي تماماً يتقاسمون التزاماً مماثلاً بتلك القيم التي تجعل الحياة البشرية جديرة بالاستمرار.

وتعد الصداقة أساساً للجماعة لأنها تشير إلى علة ملازمة للناس بان يتعاونوا من أجل غايات مشتركة. ولكنها بالإضافة إلى ذلك تساعد أيضاً فى استمرارية إحساس قوى وسط أعضاء المجتمع بالحالة الجماعية. ولكن إلى أى حد يمكن وقوع هذه المحصلة؟ إن خبرة الصداقة؛ حسب أرسطو؛ تساهم فى توائم الناس بصدد أمور رئيسية تواجه المجتمع. يعد هذا الوئام الذي يمثل سمة الصداقة شرطاً أو ظرفاً يتم بمقتضاه اتفاق المواطنين فى المدينة على ما هو فى صالحهم، واتخاذ نفس القرارات، والعمل أيضاً بمقتضى القرار العام.[٢] ولا يشير هذا الوفاق إلى مجرد الاتفاق على "أي شيء" بل على ما أسماه أرسطو "بالأمور الكبيرة"، أو عندما يحصل أعضاء المجتمع؛ كمحصلة لهذا الاتفاق؛ على ما يريدونه بصدد قضايا ذات أهمية كبيرة للمجتمع.[٣] وفى حديثة عن "الأمور الكبيرة" أشار أو رجع أرسطو لتلك القضايا المهمة من قبيل هل يصح القيام بتحالف مع الدول الأخرى أم لا؟ أو هل من الضرورة أن نجعل جميع الوظائف انتخابية أم لا؟ وعلى مستوى المجتمع الذي نعيشه الآن؛ قد تتضمن هذه الأمور المهمة التي قد يتم بصددها الوفاق؛ إذا كان هناك فى الأصل حس الجماعة، مسألة الحاجة إلى تأمين نفس الحقوق لكل أعضاء المجتمع بحيث يمكن لكل عضو أن يحدد غاياته فى الحياة.

وهنا علينا أن نؤكد أن ما يحقق الاتفاق أو الوفاق بصدد أمور كبيرة من هذا النوع وجود قيم أخلاقية مشتركة تمثل أساساً لهذه الاتفاقات. فإقرار التزامنا المعاصر بتوفير الحقوق للجميع، على سبيل المثال، يمثل التزاماً أخلاقياً باحترام تساو الكرامة والقيمة الكاملة لكل فرد. وبدون هذه القيم المشتركة، لن يتسنى لنا الاتفاق على أن توفير الحقوق للجميع يمثل خيراً مهماً، ومن ثم سيقع المجتمع فى صراعٍ ضار بين من يدافعون عن الحقوق للجميع وبين من يعارضون ذلك. ولكن لأن مجتمعنا من المفترض أنه يؤيد احترام كرامة كل شخص كقيمة أخلاقية مشتركة عامة، يمكن للناس أن يتفقوا على أن السياسة التى من شأنها إمداد كل فرد بحقوقه هي سياسة صالحة. والحقيقة أنه حال إرساء هذه السياسة، فإنها ستؤكد وربما بروح قوية على مكانة احترام كرامة الآخرين كقيمة أخلاقية مشتركة وفي سبيل بذلك فإنها ستضع أيضاً أساساً أقوى لحفظ الصداقة والشعور الملازم بالجماعة.

---

[١] *Ethics*, ص 207, (1155a): Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, ص 306.

[٢] *Ethics*, ص 249, (1167a25).

[٣] المرجع السابق، ص 249, (1167a30-33).

ولوجود تلك القيم الأخلاقية المشتركة، يمكن أن يوجد اتفاق بصدد مسـائل مهمـة بحيـث لا يتمـزق المجتمع بسبب خلافات على قضايا رئيسية. ولهذا السبب بالذات يمكن تحقق "الصداقة السياسية " *political friendship* المعنية بكلٍ من مصالح الحياة وأيضاً ما يؤثر عليها (ككل)،"[١] علاوة على أن الناس سيساهمون سياسياً فى تأمين الاستقرار المستمر للمجتمع. فوجود صداقة سياسية يساعدنا على فهم سبب قـول أرسـطو "يبدو أن الصداقة ستجمع المدن على كلمة سواء، كما سيبدو المشرعون اكثر اعتناء بالصداقة من اعتنـائهم بالعدالة.[٢] فالناس كأصدقاء يتفادون جميع أشكال "الصراع المدني" المرتبطـة "بالعدائيـة" كمـا أن أعضـاء المجتمع قادرون على العمل معاً لتحقيق غايات مشتركة.[٣] وفى هذا الشكل من النظام لن يكون النـاس فـى حاجة إلى العدالة أو بمعنى أخر ليس هناك حاجة إلى نظام من القوانين أو القواعد التي تفرض نظاماً عـادلاً لأنه بالمحافظة على روابط الصداقة، سيتصرف الناس كما ينبغي بدون أي نوع من الحث الخارجي.[٤]

إلا أن مسألة المحافظة على الصداقة، خاصة ذلك النمط الذي يؤلف بين جوانب المجتمـع، لا يمكـن تحققه إلا فقط وسط " أناس صالحين". فمن هم هؤلاء الصالحون؟ هم من لديهم التزام دائم بما هـو عـادل، وخَير، ويسعون إليه فى إطار جماعي.[٥] إذاً فهم أفراد ملتزمون بالمحافظة على تلك القيم الأخلاقية المشـتركة التي تعد ذات أهمية كبيرة لتحقيق مسار عقلانى للحياة في المجتمع. ذلك أنهم؛ أى الناس الصـالحين؛ علـى "وفاق مع أنفسهم، ومع الآخرين حيث إنهم عملياً من نفس العقلية، ماضـين فـي أمـانيهم، لا يتقهقـرون ويتقدمون كالمد والجزر.[٦]

تأسيساً على ما سبق، يأخذنا القول إلى أن وضعاء القوم *base people* لا يمكنهم الدخول في وفاق مع الآخرين باستثناء فى حالات قليلة لأن وضعاء القوم هم من يسعون فقط وراء مكاسبهم الشخصية دون اعتبار للصالح العام، ولا يحفظون الالتزام بالقيم الأخلاقية المشتركة للمجتمع. إذ بالرغم من أنهم يفهمون ما يشـكل القيم الأخلاقية المشتركة، ومن ثم يعرفون ما تستلزمه حياة عادلة إلا أنهم لا يريدون لأنفسهم مـا يريدونـه للآخرين من العيش فى هذا النوع من الحياة. فهم دائماً ما يكونوا منخرطين فى صراع مع بقية المجتمـع.[٧] ومن الواضح أن هؤلاء الناس يمثلون تهديداً لكلٍ من الصداقة، وقدرة المجتمع على المحافظـة علـى روح الاجتماعية.

وللتغلب على هذا التهديد الذي يفرض ذلك الوضع على المجتمع. أشار أرسطو إلى أهمية المؤسسـات

---

[١] المرجع السابق .,ص .(1167b), 250

[٢] المرجع السابق .,ص .(1155a23-25), 208

[٣] المرجع السابق .,ص .(1155a25), 208

[٤] المرجع السابق .,ص .(1155a25-28), 208

[٥] المرجع السابق .,ص 250, (1167a 38-40 and 1167b5). See Nussbaum, *The Fragility of Goodness*, ص ص 354-56.

[٦] *Ethics*, ص .(1167b5-10), 250

[٧] المرجع السابق .,ص (1167b10-15), 250

التي تمثل جزء من البيئة الاجتماعية، والسياسية المحيطة مثل "الزواج، والأقـارب، والتجمعـات الدينيـة، والملاهي الجماعية." حيث تساعد هذه الممارسات على إنتاج قاعدة لحياة اجتماعية مشتركة بواسطة تـدعيم أهمية القيم الأخلاقية العامة من خلال عملية المؤانسة، أو إضفاء بعد الاجتماعية *socialization*. وعنـدما تحل هذه القيم الأخلاقية المشتركة ستحل بالتالي قاعدة حفظ الصداقة بين أعضاء المجتمع. لقد ذكر أرسـطو أن مؤسسات من قبيل (الأسرة والجماعات الدينية) تعد بمثابة هم أو شغل الصداقة الشاغل ... إنها صـداقة ... تقتصر على الانشغال بحياة اجتماعية مشتركة.[١] ففي هذا المناخ يحافظ الناس على شـكل أساسـي مـن التحضر، والتمدن؛ كمحصلة لهذا المسلك؛ وهم اكثر تهيؤاً لأداء وظائفهم المهمة بطرق تساهم فى الخير العام للمجتمع.

إن الصداقة كأساس للمجتمع ستتيح لمختلف الناس ممن يؤدون وظائف مختلفة أن يستمروا في الحفاظ على التزامهم بالصالح المشترك. ومن ثم فبناء على هذه الرؤية كان من بين العيـوب المهمـة فـى حجـة أفلاطون انه فشل في جعل الصداقة قضية مدنية رئيسية في إقامة مدينة عادلة، وإرساء دعائم لفضائل أخرى عرفها بنفسه من قبيل الاعتدال، والحكمة، والشجاعة.

٦- العبودية، والصداقة.

من بين استتباعات المواطنة، انه من أجل تدعيم ممارساتها سيقتضى الأمر وجود طبقـة مـن غيـر المواطنين ممن يؤدون جميع الأعمال الشاقة بحيث يمكن للمواطنين بتجنيبهم هذه الأعمال أن يقوموا بواجبات المواطنة على اكمل وجه. فقد أتاح أرسطو للرجال من الوقت ما يترك لهم أداء واجبات المواطنة عن طريق تحويل الأعمال الخاصة بشئون الأسرة والمنزل إلى كل من النساء والعبيد. وبالطبع يمكن لهـذا الوضـع أن يخلق عدائية وتمرد من جانب الطبقة الدنيا على الطبقة العليا. إلا أن الصداقة التي يمكـن أن تقـوم وسـط أشخاص غير متكافئين، أو اعضاء المجتمع من المواطنين ومن هم دون المواطنين (نساء، وأطفال، وعبيـد) تمكن هؤلاء الأفراد غير المتكافئين فى المكانة من تقاسم الحس الاجتماعي مـع المـواطنين ذوى المكانـة الأرفع. وسمات الصداقة بين غير المتكافئين تتمثل فى امتلاك كل طرف في العلاقة لوظيفة مختلفة يقوم بهـا فيما يخص الطرف الآخر، فبقيام الشخص بهذه الوظيفة يتلقى شيئاً ما يحتاجه، وهذه الخبـرة هـي أسـاس الأنواع المختلفة من "الحب" *love* بين الناس.[٢] إذاً فحتى بين غير المتكافئين يمكن أن تسـود قـيم أخلاقيـة مشتركة، وهذه القيم تساعد فى تبرير عدم المساواة فى المكانة. وتأسيساً على هذه القاعدة ممـن الممكـن أن توجد الصداقة بين السيد والعبد.

وتشير مناقشة أرسطو للعبودية إلى ما يقوم به العبيد من عمل، وكيفية تحول الناس، وبشكل مبرر إلى

---

١ Aristotle, *Politics,* ص120, III:IX:13.

٢ Aristotle, *Ethics,* ص .(1158b15-20) ,220 تحدث أرسطو هنا عن الصداقة بين الجل والمرأة، والابن والأب، وبين أي نوع من الحكام والرعية، وهم من الواضح أنه يتضمن أيضاً السيد والعبد.

عبيد، كما تشير إلى ما يراه كتبرير أخلاقي للعبودية. فالعبد في نظره شخص لا يقوم بإنتاج السلع، بل يخدم فى قضاء الحاجات داخل المنزل. وهم مطلوبون لأداء الكثير من الأنشطة المرتبطة بالحياة المنزلية، والتي بأدائها يتوفر للأفراد (في هذه الحالة يقصد الذكور البالغين من أعضاء المنزل) الوقت اللازم للمشاركة في الشئون السياسية والأنشطة العامة.[١]

أما عن تبرير العبودية، فثمة نوعان؛ إما عرفي أو طبيعي. هذا الأخير فقط هو المقبول عند أرسطو. فجعل الناس عبيداً وفقاً للعرف أو التشريع معناه أن الأقوى يخضع الأضعف لسيطرته، وحكمه مثلما يحدث؛ على سبيل المثال؛ عندما تغزو دولة ما دولة أخرى، وتجعل من الناس فى الدولة المغار عليها عبيداً. فقد اعتقد أرسطو أن العبودية العرفية، أو الناشئة بحكم الأعراف، والتقاليد ليست عادلة. وهناك عدة أسباب لموقفه هذا. أولاً انه في حالة الحرب التي تغير فيها دولةٌ على دولةٍ أخرى، وتأخذ مواطنيها عبيداً قد لا يعاملون في الواقع وفق أسس عادلة، تصبح العبودية في هذه الحالة غير عادلة. ثانياً من الوارد ألا يكون الناس المستعبدين حتى فى حرب عادلة مستحقين ذلك المصير على الإطلاق. ومن هنا يشجب أرسطو سلوك استعباد الناس كنتيجة للحرب، لأن المرء قد يستعبد أناس يتميزون بالقدرة على التفكير.[٢]

ومن هذا المنطلق، يتضح لنا من مِن الأشخاص يمكن أن يستعبد ومن لا يجب أن يكون كذلك. فاستعباد الآخر لا يكون شرعياً إلا فى حالة وجود علاقة طبيعية بين السيد، والعبد. علاقة يكون فيها العبد الذي يفتقد الصفات التحاورية محكوماً من قبل شخص يمتلك هذه الصفات.[٣] فمن غير اللائق أن تستعبد شخصاً لديه صفات تحاورية؛ فمثله سيحجم عن تحقيق الاستفادة الكاملة من قوته، وهو صراحة مالا يعد محموداً لا للعبد ولا للمجتمع. ولكن يبقى أن العبيد لديهم قدر من العقلانية؛ برغم ضآلتها إلا أنها تسمح لهم باتباع أوامر من يملكون القوة العقلانية *الكاملة* والذين بحكم هذه الفضيلة يحتلون مكان السلطة على العبيد. فهؤلاء من يفتقدون طبيعياً للبعد العقلاني *الكامل* *full rational dimension* إنما ينتفعون بعبوديتهم، فهم يحصلون على المنافع الضرورية لضمان بقائهم بل هم أيضاً قادرون على المشاركة فى عمل نافع للمجتمع. والسيد بدوره ينتفع من ذلك لأن العبيد يتيحون له من الوقت ما يسمح له بالمساهمة فى الشئون العامة. وهنا تكون العبودية علاقة طبيعية أو أخلاقية لأنها تقدم فوائد متبادلة بين السيد والعبد حيث انه حسب أرسطو "هناك مصلحة مشتركة وعلاقة من الصداقة بين السيد والعبد، عندما يكون كلٌ منهما جديراً بالموقع الذي يقف فيه."[٤]

إذاً فالعبودية مبررة من اجل تحقيق حكم ذوى القدرات العقلانية، ومن هم فى وضع الاستفادة الأفضل من الذكاء العملي. فهي وسيلة لغاية أسمى، وهي فى حد ذاتها ليست مؤشراً على حالة غير عادلة، وغير أخلاقية من الأمور. والسبب فى ذلك؛ بالنسبة لأرسطو؛ لا يمكن رده إلى عدم امتلاكه؛ أى ارسطو؛ لمفهوم

---

[١] Aristotle, *Politics,* ص10, I:IV:4-5. Also see Barker commentary on page 11.

[٢] المرجع السابق., ص ص 15-16, I:VI:5-9. Also, Nussbaum, *The Fragility of Goodness,* ص 348.

[٣] Aristotle, *Politics,* ص16, I:VI:9-10.

[٤] المرجع السابق., ص 17, I:VI:9-10. Also ص 35, I:XIII:7 and Barker footnote.

عن حقوق الفرد التي تتطلب حصول جميع الأفراد على نفس الكرامة. ورغم جهوده فى إصـلاح العبوديـة بنفى الحق فى استعباد الأشخاص ذوى المهارات التحاورية ممن قد يقعوا أسرى فى الحـرب، إلا أن قبولـه للعبودية يبقى شيئاً مقيتاً لدى مؤيدى المجتمع المدني فى العصر الحديث.[1]

٧- المواطنة والتباين فى الإسهامات.

تشكل المدينة صيغة للمجتمع هدفها الرئيسي "السعادة والخير الحقيقيين."[2] فالأفراد يجدون فى المدينـة الخبرات المشتركة التي يتقاسمها الجميع والوسائل الخاصة بالأمان المادي وأيضاً أساس حياة أخلاقية تقـوم على الفضيلة. مع ذلك، لا يمكن إحراز الغايات المشتركة لحياة المدينة إلا إذا سـلم الجميـع بـأن مختلـف المواطنين لا يساهمون بنفس النسبة في سبيل الغايات الخاصة بحياة المدينة، وأن المواطنين الذين يسـاهمون اكثر يجب أن ينالوا مجد اكثر. خاصة أن بعض المواطنين بحكم "تفوقهم المدني" الرفيع يعملون اكثـر مـن مواطنين آخرين لتحقيق الحياة "الصالحة" لجميع أعضاء المجتمع وبفعل هذه الحقيقة، يجب أن ينـال هـؤلاء الأفراد نصيب اكبر من المدينة.[3] ومن ثم فحتى إذا كان الناس متساويين فى المكانة الاجتماعيـة أو الثـروة، فإن الشخص الذي يساهم اكثر فى رفعة المجتمع يجب أن يتلقى مزيد من الاعتـراف بإسـهاماته للمجتمـع. وبالمثل فمن بين الناس غير المتساويين فى المكانة الاجتماعية، والثروة، يأتى الشخص الذي يساهم اكثر فـى "التفوق المدني" *civic excellency* وهو بالضرورة من يجب أن يكافأ بالقدر الأكبر علـى الإطـلاق مـن سواه.[4]

ورغم ضرورة الاختلاف النسبي للمكافأة وفق الإسهامات الجديرة فى حفظ المدينة، فقد يكون لها أثـار سلبية وضارة أيضاً. فالمواطنين الذين يحصلون على مثل هذا الاهتمام المرتفع قد يثيرون الحقد والخصـومة وسط الأقل تقديراً. وإذا وقع ذلك سيتقوض هذا الوفاق المطلوب لتحقيق نظام صالح، غير أن هذا الاحتمـال المشئوم من شأنه أن يتبدد بوجود الصداقة السياسية، التي تشير إلى التزام عام مشترك يتعلم كل فرد بمقتضاه أن يحترم إنجازات وإسهامات المواطنين الآخرين وان يروا هذه الإسهامات باعتبارهـا ضـرورية لرفعـة المجتمع. ذلك أن الصداقة كفضيلة مدنية مهمة تعد شكلاً للحياة لا تتيح فقط للسادة والعبيد أن يعيشـوا فـى انسجام مع بعضهم البعض بل أيضاً تتيح للناس من فئة المواطنين أن يتقبلوا بدون ضغينة وجود مسـتويات مختلفة من الاعتراف والتقدير للفروق فى الإسهامات فى رفاهة المجتمع.

---

[1] On this point, see Nussbaum, *The Fragility of Goodness,* ص 348

[2] *Politics,* ص. 120, III:IX:14.

[3] المرجع السابق., ص. 120, III:IX:15.

[4] المرجع السابق., ص. 120, III:IX:15.

٨- الأسرة، والملكية الخاصة.

من شأن الرؤية التي قدمها أرسطو في المواطنة، والصداقة أن تساهم فى الحد من ذلك الضرر النـاتج عن الحقد كما ذكرنا، كذلك سيكون أيضاً لمفهومه عن الأسرة والملكية الخاصة نفس الفعل. فكل من هـذين المؤسستين يعد مطلوباً لتمكين الأفراد من الشعور بأن حياتهم ذات قيمة، وهما ضـروريان أيضـاً كبعـدين لمدينة جيدة التنظيم من شأنها تأمين الإحساس بالتضامن الاجتماعي وسط مختلف الناس، مـواطنين وغيـر مواطنين، نساء ورجال.

إن مجتمع الحراس عند أفلاطون يعد "نوع مائع من الاخوة"[١] *watery sort of fraternity* فى نظر ارسطو الذى رفض على نحو خاص فكرة الأسر المشاع، حيث يكون الأطفال هم أطفال الجميع وقـال فـى هذا:

إن الناس يولون جل اهتمامهم إلى ما يملكون: ونراهم اقل عناية بما هو عام وشائع؛ أو أنهم، على أية حال لا يهتمون بما هو شائع إلا بقدر اعتناء كل فرد على حدة، وعلى نحو فردى... ... ونظام أفلاطون إنما يعنى أن كل مواطن سيكون لديه مئات من الأبناء: وهم لن يكونوا أبناء لكل مواطن على نحو فردي: بل أن كل ابن سيكون ابناً بالدرجة نفسها لكل، ولأي أب، والنتيجة أن كل ابن لن يجني سوى الإهمال، وبالقدر نفسه من كل أب.[٢]

men pay most attention to what is their own: they care less for what is common; or, at any rate, they care for it to the extent to which each is individually concerned….. The scheme of Plato means that each citizen will have a thousand sons: they will not be the sons of each citizen individually: and every son will be equally the son of any and every father; and the result will be that every son will be equally neglected by every father.

فخطة أفلاطون من شأنها أن تضعف من الروابط الأسرية إلى درجة يغيب فيها لدى كل أب أي شعور قوي بمعاملة "الأبناء" الآخرين في مجتمع الحراس باهتمام وعناية شديدين. وبالمثل ، فلن يكون هناك ابن، فى مجتمع أفلاطون شاعراً بأي علاقة انتماء للأشخاص الآباء.[٣] وهذه المحصلة التعسة من شأنها أن تساهم بكـل يدٍ في سيادة شعور بالنقمة وسط الكثير من الآباء تجاه المجتمع.

وفيما يخص الملكية الخاصة، ذكر أرسطو أن الناس عندما يملكون "ما يخصهم من حيز مستقل مـن

---

[١] المرجع السابق ،.ص 47, II:IV:7.

[٢] المرجع السابق ،.ص 44, II:III:4-5.

[٣] المرجع السابق ،.ص 47, II:IV:7. "لن يضطر الأب إلا نادراً أن يقول ابني، كذلك الابن لن يقف في موقف يدعوه أن يقول أبي إلا نادراً جداً."

المصالح" فهم يكونون اكثر استعداداً لتفادي المشاحنات، والخلافات بين بعضهم البعض. وكذلك من الوارد أن تزداد مصلحة الناس وكثافة أنشطتهم عند إتاحة الملكية الخاصة "ذلك لأن كل فرد سيشعر وقتها انه يوظف نفسه فى سبيل ما يملكه."[1] هذا بالإضافة إلى أنه لا يوجد أساساً سبباً؛ حسب أرسطو؛ لعدم الاستفادة من الملكية الخاصة فى تدعيم أغراض اجتماعية عامة، بعكس ما ضمر أفلاطون، في ظن أرسطو، من رأي يفيد عدم إمكانية ذلك. فالناس يمكنهم الاستفادة بما يملكونه بطرق تنفع المجتمع ككل. وهو يرى أن النظام الأفضل (قياساً على نظام أفلاطون) هو ذلك النظام الذي تكون فيه الممتلكات في حيازة خاصة، ولكنها مكرسة لأغراض مشتركة، ومن ثم تصبح الوظيفة الأنسب للمشرع هي جعل الرجال على أتم الاستعداد لأن يتعاملوا مع ممتلكاتهم بهذه الطريقة.[2]

وسيبدو من الوهلة الأولى- وبحكم ما قدمه من حقيقة مؤداها أن الملكية الخاصة تمد الناس بحيز مستقل- كما لو كان أرسطو يضع الأساس لمجتمع مدني، حيث يعد توفير حيز مستقل عن الحكومة؛ مثلما رأينا فى الفصل الأول؛ مسألة ذات أهمية بالغة لتأمين الحريات. غير أنه بربطه بين الناس والحاجة إلى الاستفادة العامة من ملكية الفرد، يؤكد أن الحيز المستقل الخاص بالمجتمع المدني لن تقوم له قائمة. فما يعنيه أرسطو فعلياً بالحيز المستقل هو مجرد مساحة يمكن لأصحاب الأملاك أن يدعون ملكيتها، لكنها ليست مساحة تتيح للأفراد استقلالية، ومدى واسع من الخيارات الخاصة كما هو الأمر فى المجتمع المدني، خاصة من الطراز الليبرالي، الذي أوردناه فى الفصل الأول.

علاوة على ذلك، وبناء على ما تبناه أرسطو من موقف تجاه أفلاطون، فقد يبدو أنه نزع نحو الاعتقاد بأن أفلاطون قد دافع عن منظومة من الحيازة الجماعية للممتلكات لجميع الناس فى المجتمع وليس فقط للحراس. لكن الأمر فى الحقيقة لم يكن كذلك. فمثلما رأينا كان من شأن أفلاطون أن يقبل بوجود الملكية الخاصة لكثير من الناس خارج فئة الحراس. علاوة على قبوله؛ شأنه فى ذلك شأن ارسطو؛ بفكرة امكانية كبح الشهوة، والتحكم فيها بشكل كامل بواسطة التدريب الأخلاقي. وفى هذه الحالة، وكما قال أرسطو فإن "الصلاح الأخلاقي ... سيضمن أن تتحول ملكية كل فرد إلى خدمة المنفعة للجميع، بنفس روح المثل القائل أن 'خيرات الأصدقاء هي خيرات للجميع.'"[3] ومن ثم فقد رأى ارسطو؛ تماماً مثلما رأى أفلاطون؛ أن مفهوم "هذا ملكي" *this is mine* يجب أن يرى كإسهام فى التوعية بأن الفرد متاح له أن يملك ثروة شخصية على شرط استخدامها فى إعلاء أهداف اجتماعية.

---

[1] المرجع السابق .,ص .49, II:V:6

[2] المرجع السابق .,ص .50, II:V:8

[3] المرجع السابق .,ص .49, II:V6

٩- الدساتير: العادلة، وغير العادلة.

يتعلق دستور المدينة بالعديد من السمات المهمة الخاصة بالمجتمع السياسي. فالدسـتور ينقسـم إلـى مناصب كل منها لها سلطات معينة فيما يتعلق بالأهداف والقيم المشتركة للمجتمع.[١] ومن ثـم "فهـو تنظـيم لمناصب فى الدولة يتم بمقتضاه وضع منهج لتوزيع هذه المناصب، وإقرار سيادة السلطة، وتحديـد طبيعـة الغاية التي ستتبعها المؤسسة وجميع أفرادها.[٢] علاوة على ذلك، فإن أي دستور يتأثر إلـى حـد بعيـد فـى خاصيته أو صفته بالطبقات الاجتماعية، والاقتصادية التي تهيمن على المجتمع.[٣] لأنه باختلاف الطبقات التى ستهيمن ستختلف الدساتير. ومن ثم فمع تنوع الدساتير يكون من الطبيعي أن نسأل ما الذي يجعـل للدسـتور قيمة. هنا نجد أرسطو واضحاً فى إقراره بأن الدساتير التي تعلى من المصلحة العامة هي فقط الجديرة بـأن تعتبر "دساتير صحيحة". أما ما عداها من دساتير تعلى من شأن المصالح الشخصية للطبقات الحاكمـة فهـي محض " انتكاسات."[٤]

وقد استخدم أرسطو كلاً من العامل الطبقي واحترام المصلحة العامة كأساس لتقييم ووصف الدسـاتير المختلفة. فالأنواع الثلاث الصالحة من الدساتير هي تلك القائمة على احتـرام المصـلحة العامـة، وهـى الحكومات الملكية *kingships*، والنظم الأرستقراطية *aristocracies*، والحكومات الشعبية *polities*. ونجد أن الطبقة المهيمنة في النوع الأول متمثلة في الملك، وفى النوع الثاني متمثلة في طغمة من الأشخاص الأكثر جدارة، وفى النوع الثالث متمثلة فى المجموع والتي اصطلح عليها فيما بعد *بالطبقـة المتوسـطة* *middle class*. أما الانتكاسات الثلاثة لهذه الصيغ فهي الطغيان *tyrannies* وحكم الأقلية أو الأليغاركية *oligarchy* والديمقراطية *democracy* . الطغيان هو حكم فرد واحد فاسد، والأليغاركية هي حكم الأغنياء ممن حـددوا الصالح العام بطريقة تنفعهم هم فقط، والديمقراطية هي حكم الكثرة المتمثلين في هذه الحال فـى الفقـراء.[٥] وسنناقش كل شكل على حدة لنميز الحق من الباطل.

إن النوع الأكثر قرباً للنموذج الإلهي من بين الدساتير الحقة هو الملكية.[٦] وهي أقرب فى طبيعتها لنظام أرستقراطي لأنها حكم "الطبقة الأفضل" وكذلك لان الجدارة كما فى النظام الأرستقراطي هي أساس الحكـم. علاوة على أن الملكية تصون ثروة الملاك من "المعاملة الظالمة" التي يمارسها من يسلبون هذه الثروة مـن أصحابها. فى الوقت نفسه، فإن الملك يحمى بقية المجتمع من "الغطرسة والقمع."[٧] وذكر أرسطو أيضاً أن من

---

[١] المرجع السابق .,ص ص.110-111, III:VI:1-6

[٢] المرجع السابق .,ص .156, IV:IL10

[٣] المرجع السابق .,ص ص.108-09, III:V:5-7

[٤] Bid., ص. 114, III:VII:2

[٥] المرجع السابق .,ص ص.114-115:III:VII:3-5

[٦] المرجع السابق .,ص .158, IV:II:2

[٧] المرجع السابق., p236, V:X:9

الأفضل للملوك أن يتقبلوا حكم القانون، كأساس لنظام حكمهم. "فحكم القانون مفضلاً... عن حكم مواطن واحد بمفرده"، ومضى أرسطو فى قوله إن "القانون ... يروض من في المناصب عمداً بروحه الخاص، وإن حكم القانون، يمكّن الحكام من البت فى القضايا بصورة عادلة.[١] ففي مجتمع يحكمه القانون، يكون "الحكم لله والعقل." ولكن حيث يحكم الرجال بمفردهم، يقع المجتمع تحت سلطة "البهيمية" *the beast*.[٢] فعندما يحكم الرجال بدون اعتبار فى حكم القانون ستكون الشهوة والانفعالات الخارجة عن السيطرة، دوناً عن العقل هي القوى السياسية الرئيسية فى المجتمع.

وفيما يخص الصيغة المنحرفة أو الفاسدة من الملكية فإننا نجدها فى الطاغية الذي يجعل الأولوية للبحث والسعي وراء مصلحته هو دون الاعتبار فى المصلحة العامة. وهو شأنه شأن الأليغاركي الذي يجمع ثروة عظيمة ليصبح فى وضع يتيح له تسليح نفسه بجيش وأيضاً من أجل الرفاهية. وهو لا يثق فى الجماهير من الناس ويبذل كل جهد لتجريدهم من الأسلحة.[٣] ويمكنه محاولة البقاء فى السلطة سواء عن طريق إفشاء عدم الثقة بين الناس بحيث لا تكون هناك وحدة فى مواجهته، أو عن طريق اتخاذه مساراً أرفع شأناً ويصبح أقرب إلى الملك. وفى الحالة الأخيرة فهو يكرس نفسه لدعم المصلحة العامة ومن خلال اتسامه بالاعتدال، يكون قادراً على كسب تأييد الجماهير وأيضاً الأرستقراطيين.[٤]

أما الأرستقراطية وكما أشرنا فهي حكم القلة الأكثر جدارة.[٥] والصيغة الفاسدة منها هي الأليغاركية التي تمثل نمطاً من الحياة يحكم فيها الأثرياء بقيه المجتمع لمصلحة الأغنياء دون الاعتبار فى حكم القانون. وتتميز الأليغاركية عن الديمقراطية بحكم الحقيقة القائلة بأنه فى حالة الأليغاركية، يحكم الأغنياء أما فى الديمقراطية فالفقراء هم من يصلون إلى السلطة.[٦] ودفع أرسطو بأنه يجب على الأليغاركيين إذا أرادوا الاستمرار أن يصلحوا من أنفسهم، وهو ما يمكنهم عمله بالسماح لأصحاب الأملاك بأن يتولوا مناصب سياسية. بالإضافة إلى ذلك يجب أن يكونوا على استعداد لشغل أهم المناصب العامة بدون مقابل بحيث يبدو لباقي المجتمع من المواطنين المستثنين من الحكم أن الموظفين معنيون بوضع الصالح العام فى الأولوية.[٧]

انتقل أرسطو بعد ذلك إلى مناقشة حكم الشعب باعتباره "أفضل دستور، وطريقة للحياة بالنسبة *للأغلبية* *majority* من الدول والناس."[٨] ففي حكم الشعب هناك قاعدة وسطى بين قوتين متنافسين في

[١] المرجع السابق ,.ص ص ..146, III:XVI:3-5

[٢] المرجع السابق ,.ص ص.146, III:XVI:3-5

[٣] المرجع السابق ,.ص ص.236-37, V:X:9-11

[٤] المرجع السابق ,.ص ,246, V:XI:16-17, also ص .249, V:XI:33

[٥] المرجع السابق ,.ص ص.175-76, IV:VIII:7

[٦] المرجع السابق ,.ص ص.115-16, III:VIII:4

[٧] المرجع السابق ,.ص ص.272-73, VI:VII:4-5

[٨] المرجع السابق ,.ص .180-181, IV:XI:1, Italics in text

المجتمع، يتمثلان فى هذه الحالة في الصراع بين منظورين طبقيـين متعارضـين.[١] حيـث تعمـل الطبقـة المتوسطة، فى حكم الشعب، كقوة معتدلة بين طبقتين متباعدتين يتنافسان فيما بينهما؛ إحداهما تمثل مصـالح فئة أوليغاركية والأخرى تمثل مصالح الديمقراطية. وتفصح بعض حكومات الشعب، بشكل عام، عن ميـول لأن تكون أقرب للديمقراطية فى حين تميل حكومات أخرى إلى أن تكون مثل الأوليغاركيين.[٢]

على أية حال تعتبر حكومة الشعب أساس الصيغة المعتدلة من الحكومات السياسية. فقد ذكر أرسطو أن الأفراد الذين يفضلون عيش حياة معتدلة هم "الأكثر استعداداً للإصغاء إلى العقل."[٣] وهذه الطريقة المعتدلة من الحياة إنما تنعكس في المجتمع من خلال حقيقة مفادها أن الحكومة الشعبية تقوم على طبقة متوسطة، طبقـة تمثل منتصف الطريق بين الأغنياء، والفقراء. فالناس في أي من هذين المعسكرين أغنياء أو فقراء يكونـون متحمسين فيما يخص إعلاء غاياتهم، وبالتالي لا يمكنهم تتبع حكم العقل. فالأغنياء يميلون إلى أن يكونوا اكثر عنفاً، وهم في مغبة ذلك قد ينخرطون فى "جرائم خطيرة" في حين قد يقع الفقراء فريسة لـ "جرائم التشـرد، والتسول."[٤]

ومن الواضح انه فى كلا النظامين، لن يتسنى للمواطنين أن يخضعوا لحكم قوانين عادلـة. فالأغنيـاء وبسبب امتلاكهم الكثير من الامتيازات لن يحققوا النظام المطلوب في سبيل احترام ودعم القـوانين العادلـة. والفقراء الذين يعوزهم جميع الامتيازات سيصيرون حاقدين وفى هوان نفسي ولن تتوفر لهم الفرصة لإرساء دعائم قوانين عادلة. وحيث تسود هاتان الطبقتان لن تصبح الدولة سوى مجرد عـراك دائـم بـين فقـراء وأغنياء، إنه وضع "لا يتألف سوى من عبيد، وسادة: دولة أحد وجهيها من الحقـد، والوجـه الآخـر مـن الازدراء." وذهب أرسطو إلى أنه "حينئذٍ لن يتبقى من روح الصداقة، أو مزاج المجتمع السياسي مـا يمكـن المضي في محوه. نعم إن المجتمع يعتمد على الصداقة؛ ولكن إذا ما حلت العداوة بدلاً من الصـداقة؛ فـإن الناس لن يتقاسموا ولو حتى الطريق الواحد."[٥]

من ناحية أخرى، نجد أعضاء الطبقة المتوسطة "أقل الجميع معاناة من الطموح" وأكثر مقـدرة علـى الحكم بنظام يعلى من شأن الصالح العام وإرساء القوانين الصالحة التي يجب أن يكـون لهـا السـيادة فـى المجتمع. إذاً فهي تبدو أكثر قدرة على إرساء قيم أخلاقية عامة ومشتركة يمكـن أن تكـون بمثابـة أسـاس للصداقة والروح الاجتماعية بين مختلف الطبقات في المجتمع.

والقيم الأخلاقية المشتركة التي ستعليها وتروج لها الحكومة الشعبية من خلال الطبقة المتوسطة هي قيم واضحة أيضاً. "دولة تهدف أن تُكون ... مجتمعاً مؤلفاً من أشخاص متساويين، ونظراء *peers* ومن ثم يمكن

---

[١] المرجع السابق ،.ص ص.180-81, IV:XI:4-8

[٢] المرجع السابق ،.ص 175, IV:VIII:3.

[٣] المرجع السابق ،.ص 181, IV:XI:5.

[٤] المرجع السابق ،.ص 181, IV:XI:5.

[٥] المرجع السابق ،.ص 181, IV:XI:7; also, IV:XI:6.

لهم أن يصيروا أصدقاء، وأقران. والطبقة المتوسطة تفوقُ من عداها فى امتلاكها لتلك التركيبة. ويستتبع ذلك أن يصبح مقدراً للدولة التي تقوم على الطبقة المتوسطة أن تكون الأفضل تأسيساً.[١] فحكومة الشعب تناضل من أجل المساواة من خلال الطريقة التي توزع بها الملكية. وحقيقة الأمر أن السبب الرئيسي في نجاح حكومة الشعب أنها قائمة على "[توزيع] معتدل وملائم للملكية."[٢] ففي مجتمع يساء فيه توزيع الملكيات ويمتلك القليل فيه الكثير منها، بينما لا يملك الباقي شيئاً، تضعف الفرص المتاحة لتحقيق روح الاجتماعية. وفي المقابل، إما أن يتحول المجتمع إلى الأليغاركية (حكم قطاعات صغيرة من المجتمع تحوز معظم الممتلكات) أو إلى "ديمقراطية متطرفة" (حكم الفقراء لبقية المجتمع). علاوة على ذلك، فقد يفضي رد الفعل، تجاه أي من هذين الصيغتين من النظم غير العادلة، بالمجتمع إلى الطغيان.[٣]

وللأسف، نادراً ما نجد هذا النوع من الحكومات متحققاً، لأنه دائماً ما يغلب أحد الميلين؛ الأليغاركية أو الديمقراطية المتطرفة ويمتطي السلطة، وهو ما يحدث إلى حد كبير إما بسبب ضآلة الطبقة المتوسطة بدرجة كبيرة أو لوجود عداوة حادة بين الجماهير والأغنياء.[٤]

١٠- الديمقراطية والتشاور العام.

بما أن الطغيان هو الشكل الأكثر انحرافاً من بين الأنظمة غير العادلة، وأن الأليغاركية هي التالية وراء الطغيان من بين أسوء الأنظمة، فإن الديمقراطية هي "الأكثر اعتدالاً" من بين تلك الأنظمة الأسوأ، فهي "أقل الشرور" وسط تلك الأنظمة التي تعتبر غير عادلة.[٥] فالديمقراطية شكل من الحكومة تقوم على حكم الفقراء، و"الأحرار-مولداً" والسواد الأعظم من الناس.[٦]

علاوة على ذلك فان الديمقراطية تؤكد على رؤيتين من الحرية: الأولى أن الأفراد يجب أن يتقاسموا أو يشتركوا في أن يحكموا ويحكموا.[٧] وهذا يعنى أن المواطنين يجب أن يتوفر لكل منهم فرصة المشاركة في المناصب العامة. كما أن النظرة الجماعية للمواطنين يجب أن تسود بصدد قضايا مثل طبيعة القانون. وهنا؛ على خلاف ما ذكره أفلاطون فى جمهوريته؛ من أن الفلاسفة يجب أن يحكموا، اعتقد أرسطو انه من الممكن جداً أن يكون تشاور الناس مع بعضهم البعض مؤدياً إلى افضل القرارات، واعتقد أنه حتى إذا كانت الحالة أن الفرد لن يتفوق بنفسه فى دور القاضى على أحد الخبراء، فعندما يلتقي الأفراد معاً، ويتوصلون إلى

---

[١] المرجع السابق .,ص .181, IV:XI:8

[٢] المرجع السابق .,ص 182, IV:XI:11

[٣] المرجع السابق .,ص .182, IV:XI:11

[٤] المرجع السابق .,ص .183, IV:XI:16-17

[٥] المرجع السابق .,ص .158, IV:II:2

[٦] المرجع السابق .,ص .164, IV:IV:6

[٧] المرجع السابق .,ص .258, VI:II:1-2

أحكامهم كمحصلة للتشاور، ستعد تلك الأحكام الأفضل أو على الأقل ليست بالأسوأ من تلك التي يتخذها من يسمون بالخبراء، وأردف قائلاً "من الوارد، في حقيقة الأمر، أن يكون كل فرد أسوأ على مستوى إطلاق الأحكام من الخبراء، ولكن عندما يلتقي الجميع معاً فهم إن لم يكونوا أفضل من الخبراء فلن يكونوا أسوء منهم على أية حال."[١]

بالإضافة إلى أن هناك كثير من مجالات الاهتمام التي لا يكون الخبراء فيها وبصدد موضوعات بعينها أفضل، كحكام، ممن هم دونهم، أو ممن يمكن تسميتهم بـالمواطنين العـاديين *average citizens*. ودلـل أرسطو قائلاً " إن المنزل ... شيء لا يمكن أن يكون فهمه حكراً على البناءين دون غيرهم."[٢] وبمـد هـذا المثل على استقامته في مجال السياسة فإنه من الوارد أن يكون المواطنون العاديون المتشاورون معـاً علـى مستوى عالٍ من الجودة إن لم يكونوا الأفضل من الخبراء على مستوى اتخاذ الأحكام بصـدد موضـوعات سياسية سواء داخلية أم خارجية. وربما يكون أحد أسباب هذه الرؤية منبثقاً عـن معالجـة أرسـطو للـذكاء العملي. فكما يتذكر القارئ أن الذكاء العملي ليس معنياً بتقديم نظرية متميزة لنظام متطور من القواعد التـي تفسر الأحداث، بل هو على العكس من ذلك، يصف نماذج وميول تقدم إرشادات لكيفية صياغة القـوانين أو قضايا عامة أخرى والتفكير فيها. وهنا نؤكد أن تحديد هذه الميول لا يعد من العلوم الدقيقة بالمرة. وذلك مـا يرجع إلى تدفق الأحداث على كثرتها، كما وفي الغالب يكون من الصعب تحديد النموذج الذي تتسلسل وفقاً له هذه الأحداث، ولكن عندما يشترك الناس فى هذه المحاولة معاً يكونون قادرين على المقارنة، والمضاهاة بين الرؤى. وفى تلك العملية يكونون أيضاً أكثر استعداداً وتهيؤاً لخلق صورة اكثر دقة عن الأحـداث كأسـاس للقوانين التي سيرضون بها في النهاية. فعندما ذكر أرسطو أنه فى النظام الديمقراطي يجب أن تكون الأغلبية هي المحددة لمحصلات الأمور، وأن رؤيتهم هي "تعبير عن العدالة" ينبغى أن يفهم من ذلك أن قرار الأغلبية سيظهر عن عملية من التشاور العام التي تشكل رؤى الناس بحيث يكون حكمهم الناتج قائماً على تقدير ذكي للقضايا كوجه مقابل لرد الفعل الوجداني.[٣]

كذلك فإنه من الأكثر احتمالاً أن تتفادى هذه المقاربة فى الحكم ما يمكن وقوعه مـن عـدم اسـتقرار سياسي. فحسب أرسطو، من شأن مقاربة أفلاطون في الحكم، تلك المقاربة التى تجعل مجموعة واحدة مـن المواطنين هم الحكام الأبديين للدولة؛ ناكراً بذلك الفرص على جميع المواطنين فـى المشـاركة فـى تـولى المناصب وفق ما يتطلبه مبدأ لتحكم ولتكن محكوماً *ruling and being ruled* ؛ من شأن هذه المقاربة أن "تولد استياء، وشقاقاً حتى وسط الأعضاء ممن ليس لديهم موقفاً بعينه، وبالتالي، وبدرجة أكبر وسط الأعضاء ذوي الطموح المرتفع، والعسكريين."[٤] وبذلك لن يكون أفلاطون، في وجهة نظر أرسطو، قادراً على الاحتفاظ

---

[١] المرجع السابق ,.ص .126, III:XI:14
[٢] المرجع السابق ,.ص .126, III:XI:14
[٣] المرجع السابق ,.ص .258, VI:II:2
[٤] المرجع السابق ,.ص .54, II:V:25

وسط المواطنين بالقيم الأخلاقية المشتركة التي يمكن أن تصل بين المصالح المختلفة فى المجتمـع وتخلـق أواصر الصلة الاجتماعية والصداقة التي اعتقد أرسطو في ضرورتها من أجل مجتمـع سياسـي صـحي، وعادل. إن رؤية أرسطو للتشاور تعد حدساً لذلك النوع من تفكير المجتمع المدني الذي سنناقشه في الجـزء الثاني من هذا الكتاب. خاصة عندما نناقش منظور العقل العام فى فصول روسو، وهيجل، وكانط، ورولـز، فنحن سنكون بصدد مناقشة شكل من الاستدلال الذي يتعلم فيه الأفراد أن يستشيروا وجهات نظـر الآخـرين كأساس لتطوير كل من وجهات نظرهم أنفسهم وإجماع المجتمع على قضية معينة. هذه الخبرة تعد أساسـية لإعلاء ما سميناه في الفصل الأول بالاحترام المتبادل أو قدرة الناس على فهم رؤى وآراء من يختلفون عنهم.

المفهوم الثاني للحرية في نظام ديمقراطي يتمثل في ضرورة امتلاك الأفراد الحرية في أن يعيشوا كما يحبون "تلك للحياة التي تحث عليها الديمقراطية هي وظيفة الرجل الحر تماماً كما هو الأمر بالنسبة للعبد فى أن يعيش كما يجب أن يعيش.[1] ووفق هذه الصيغة، يكون الأفراد متحررين من تدخل الحكومة. بالإضافة إلى أن هذه الرؤية تساهم فى إرساء نظام من الحرية يتكامل مع المساواة، يجب أن يكون فيه ما هو متحقق مـن الحرية لشخص واحد ممكناً لجميع الأشخاص، ويبدو أن العيش كما يحلو لنا سيتعارض دائمـا مـع الرؤيـة الأولى للحرية التي تؤكد على أن الأفراد يجب أن يشتركوا في التشاور العام من اجل القضايا. فلإنجاز هـذا الهدف يجب أن يتقبل الناس حقيقة انه في أوقات معينة عليهم أن ينسوا أن يعيشوا كما يحلو لهم وذلك بغرض المساعدة في تحقيق إجماع على قضايا عامه مهمة. وعندئذ فقط سيكون من الممكن المحافظة على تلك القـيم الأخلاقية المشتركة التي تمثل أساس استمرار أواصر الصداقة.

لقد قدم أرسطو نصيحة عن كيفية تحسين الديمقراطية وتحريكها فـى اتجـاه نظـام يتميـز بـالخير والاستقرار. فقد ذهب إلى أنه من الضروري التأكيد على مستوى دائم من الرخاء للطبقات الدنيا "فالفقر هـو سبب عيوب الديمقراطية"، ويمكن أن يتحقق الرخاء عن طريق توزيع الفائض فـى صـورة "مـنح شـاملة للفقراء.[2] وبتبنى هذه الرؤية، كان لأرسطو أن يأمل في أن يجعل من الديمقراطية النظام الأكثر قربـاً لحكـم الشعب، لان هذا النظام سيكون مهيئاً لحفظ الصداقة وبالتالي سيصون الخبرة الاجتماعية التي تعد غاية فـي الحيوية لتأمين مجتمع صالح. وفى هذا النظام أيضاً سيكون ممكنا تصور درجه كافية مـن الثقـة للسـماح بحدوث التشاور العام الذي تتطلبه الديمقراطية من مواطنيها.

إن مناقشة أرسطو للتشاور العام فى سن القوانين يدعم وجهة نظره الماثلة في مناقشته لنظام الحكومـة الملكية، حيث أن الحكومة في المجتمع يجب أن تقوم على حكم القانون وليس على السلطة الشخصية لحكـام بعينهم. والسلطة الشخصية سواء كانت تمارس من قبل شخص واحد أو هيئة من الأشخاص يجب ألا تستخدم إلا في ظل غياب قوانين تغطي مسألة ما لصعوبة؛ إن لم يكن استحالة؛ وضع قواعد عامـة يمكنهـا تغطيـة

---

[1] المرجع السابق .,ص 258, VI:II:3, Italics in text.

[2] المرجع السابق .,ص ص.268-69, VI:V:8

جميع الاحتمالات الواردة. وفى تقوية حكم القانون على حكم الأفراد، كشف أرسطو عن اقتناعه بأن "السـيادة النهائية" يجب أن تكون لحكم "القوانين التي سنت بشكل صحيح" على حد تسميته. فما هي تلك القوانين التـي سنت بشكل صحيح؟ سؤال وعر لأنه بناء على اعتماد روح الدساتير على طبقات اجتماعيـة معينـة، فـإن القوانين قد تنحاز إلى صف طبقة، أو أخرى. إلى أن أرسطو، وهنا تأتي الإجابة، أشار إلى أهمية الدسـاتير الصحيحة فى إنتاج قوانين صحيحة. فالحقيقة أنه ذكر أن القوانين العادلة هي تلك القوانين التي يجب أن تكون في "انسجام مع الدساتير الصحيحة."[١]

وبناء على تأكيد أرسطو على إتاحة الفرصة لإحلال الناس العاديين محل الخبراء في غمـار عمليـات التشاور العام، قد يبدو أن من أحد المعايير المهمة لتحديد ماهية الدساتير العادلة هو شرط أن يتم سن القوانين من خلال هذا التشاور العام بين المواطنين. فبدعمه لفكرة حكم القانون، نادى أرسطو بـالحكم القـائم علـى تشاور المواطن كأحد الأسس المهمة لحكومة رعوية عادلة. ونراه في سبيل ذلك يفصح ثانية عن رؤية للحياة السياسية توسع من تلك الرؤية التي وجدناها عند أفلاطون.

١١- ارسطو والمجتمع المدني.

ولكن رغم التأكيد على التشاور العام وسط المواطنين، لابد أن يتضح لنا أن رؤية أرسطو للمجتمع قـد استبعدت الكثيرين من المشاركة الكاملة فى الحياة العامة كما رأينا لتونا فيما يتعلق بالنساء والعبيد. بالإضافة إلى ذكره أن الحرفيين وأصحاب الحوانيت المنخرطين في أنشطة كانت تعد "وضيعة وغير ملائمة للصلاح"، وفي دولة يأمها دستور مثالي، لا يمكن لهم أن يصيروا مواطنين يشاركون بشكل كامل في الحكومة. فمهـام العمل من هذا النوع، مثل الفِلاحة يجب أن تؤديها طبقة منفصلة من الناس بحيث يكون لدى الآخرين الموكل لهم أن يلعبوا دور المواطنين ما يكفي من تفرغ ضروري للمشاركة في الحكومة. "فـالتفرغ ضـروري لأن ينمو المرء في صلاح، وأن يتتبع الأنشطة السياسية."[٢]

ويرى أرسطو أن الناس الذين يقومون بعمل ضروري في المجتمع لن يستطيعون الحصول على فرص تؤدى إلى تطوير قدراتهم العقلانية. فحتى في أفضل المدن فإن أغلب ما تقدمه الحياة الإنسانية لن يكون متاحاً للجميع. وهذه الرؤى والمواقف إنما تشير إلى أن أرسطو اعتقد انه بهدف تحقيق المجتمع لأغراضه الجماعية سيكون هناك أناس في حلٍ من العدالة الممنوحة للآخرين، والسخرية هنا أن هناك فضيلة ينتظر اكتسابها من تحديد وقائع المجتمع بهذه الطريقة. فالحقيقة أن هذه المقاربة تتيح لأرسـطو أن يحـدد موضـوع الحـدود المفروضة على تصرف الإنسان، وبوجود هذه الحدود في ذهن المشرع فإنه يكون على وعي بأنواع الحدود التي يجب أن يناهضها في سبيل تحقيق مجتمع أكثر عدالة كلما أمكن.[٣]

---

[١] المرجع السابق ،.ص .127, III:XI:19-21

[٢] المرجع السابق ،.ص .301, VII:IX:3-4

[٣]On this pint, see Nussbaum, *The Fragility of Goodness,* ص 347.

=

ولكن ما المبرر فى تحدى أرسطو للحدود الخاصة بمجتمعه؟ يبدو أن التزامه بالصداقة كان من شـأنه أن يشجعه على إعادة التفكير في رؤيته الخاصة بالهيراركية أو النظام الطبقي الهرمـي *hierarchy*، فكمـا رأينا؛ بدون الصداقة؛ لن تكون هناك أسس للمجتمع. وهنا تقوم الصداقة عند أرسـطو علـى قـيم أخلاقيـة مشتركة وسط أعضاء المجتمع باختلاف مشاربهم. ولكن حيث تكون القيم الأخلاقية موضوع البحث هي تلك القيم التي تتسبب في وجود قيود صارمة وعميقة، وصراعات في المجتمع فعلى المرء أن يتسـاءل عمـا إذا كانت هذه القيم لها بالفعل مصداقية أخلاقية وعقلانية أم لا. فكيف يمكن لقيم تقسم الناس وفق خطوط تـوحي بفقدان الإنصاف، والعدل أن تعتبر ذو قيمة أخلاقية؟ علاوة على أنه إذا كان للمرء أن يخلص إلى خلو تلـك القيم من المصداقية الأخلاقية، فإن المجتمع سيكون بصدد فقدان كل من القيم الأخلاقية المشتركة والصـداقة التي من شأنها تحقيق هذه القيم. ومن ثم لن يتوفر حينئذٍ خيار أمام أرسطو؛ الذي عول على جعل الصـداقة أساساً للمجتمع؛ إلا في إصلاح القيم الأخلاقية للمجتمع، بحيث يمكن توفير قيم عادلة. وإذا أتيح له النجاح في مسعاه هذا، يمكن وقتها إنقاذ كل من الصداقة والاجتماعية.

=

قراءات مقترحة

Broadie, Sarah. *Ethics with Aristotle*. Oxford: Oxford University Press, 1991.

Cooper, John M. *Reason and Human Good in Aristotle.* Cambridge: Harvard University press, 1975.

Hardie, *William Francis Ross. Aristotle's Ethical Theory*. Oxford: Oxford University Press, 1980.

Lord, Carnes and O'connr David. Edited. *Essays on the Foundations of Aristotelian Political Science*. Barkeley: University of California press, 1991

Morrall, John B. Aristotle. London: G. Allen & Unwin, 1977.

Nichols,Mary ص *Citizens and Statesmen: A Study of Aristotle's Politics*. Landham, Md: Rowman & Littefield, 1992.

Nussbaum, Marha Craven. *The Fragility of Goodness*: *Luck and Ethics in Greek Tragedy and Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.

Salkever, Stephen G. *Finding the Mean: Theory and Practice in Aristotelian Political Philosophy.* Princeton: Princeton University Press,1990.

Swanson, Judith A. *The Public and the Private in Aristotle's Political Philosophy. Ithaca*: Cornell University press, 1992.

White, Stephen A. *Sovereigns Virtue: Aristotle on the Relation Between Happiness and Prosperity*. Stanford: Stanford University press,1992.

Yack, Bernard. *The problems of Political Animal: Community, Justice, and Conflict in Aristotelian Political Thought*. Berkley: University of California press, 1993.

علاوة على ذلك، يبدو أن مفهوم أرسطو للتشاور في النظام الديمقراطي قد أدى به إلى إعادة التفكير في قبوله للهرمية الطبقية التي تنكر المواطنة على الكثيرين من فئات الشعب. فالتشاور، كما رأينا، سيجعل الناس يلتقون معاً لوضع أجندة أو خطة عمل خاصة بهم، وأيضاً سن قوانينهم. وهم في سبيلهم لإتمام ذلك بحكم تفوق حكمتهم الجماعية على حكمة الخبراء. غير أنه لإحلال أو لإيجاد عملية التشاور العام سيكون ضرورياً إضعاف أو تسكين عوامل معينة من قبيل الهرمية الطبقية والامتيازات التي تقسم بين الناس وتخلق عدم الثقة بينهم. وإلا لن يكون الأفراد قادرين على التشاور مع بعضهم البعض.

وأخيراً، ما هي تطبيقات المجتمع المدني في هذه الرؤى؟ يمكننا التأكيد على أن ارسطو لم يعتقد أن الصداقة ستؤدى بالضرورة إلى تطور هذا النوع من المجتمع المدني الوارد في الفصل الأول. فبالنسبة له، كان على جميع مراحل الحياة فى الأسرة، والقرية ان تدعم أولويات المدينة، ولذلك يبدو من غير الوارد أن يدعم أرسطو فكرة وجود حيز مستقل من جماعات توجد موازية للدولة كضرورة للمجتمع المدني كما هو وارد في الفصل الاول.

ولكن إذا كان للصداقة أن تستمر فيجب الاعتراف أو التسليم بنتيجة مهمة لتقاسم القيم الأخلاقية وهي: أن الأصدقاء هم أصدقاء لبعضهم البعض لأنهم يساهمون في إحساس بعضهم البعض باحترام الذات. ولكن كيف يمكن لهذه المحصلة أن تحدث إذا ما كان من نتائج الصداقة أن نجعل أحد الأطراف خاضعاً للآخر لأسباب تبدو غير مبررة عقلانياً؟ فإذا كان للصداقة أن تظل أساساً للمجتمع، فيجب أن تأتي مكملة لفضيلة الإحترام المتبادل التي ناقشناها في الفصل الأول. فهذه الفضيلة؛ خاصة حال تدعيمها بوجهة نظر أرسطو الخاصة بالتشاور العام؛ ستشجع الناس على إيجاد طرق للإصغاء، والفهم، وترك مساحة للآخرين. غير أنه بإرساء علاقات من هذا النوع تحت مسمى صون الصداقة، من شأن المجتمع المدني؛ المكتمل بحيز مستقل من التجمعات، وبيئة أخلاقية أوسع تحفظ احترام الحقوق؛ من شأن هذا المجتمع أن يبزغ أيضاً.

وتوحي هذه الرؤى بأنه حتى إذا لم يكن أرسطو قد نادى به أو احتضن رؤية المجتمع المدني التي ننادي بها هنا، فهو يبقى؛ رغم ذلك؛ أقرب لفهمها وتبنيها من معلمه أفلاطون.

الفصل الرابع

المفاهيم المسيحية للفضيلة المدنية

مقدمة

نستعرض في هذا الفصل عدد من المنظورات المسيحية المختلفة للفضيلة المدنية، بـدء مـن القـديس أوغسطين *Saint Augustine*(٣٥٤-٤٣٠م) إلى القـديس تومـا الإكـوينى *Saint Thomas Aquinas* (١٢٢٥-١٢٧٤م). وقد ضمنا الفصل أيضاً مناقشة للمسيحية الإصلاحية متناولين بذلك مارتن لوثر *Martin Luther* (١٤٨٣-١٥٤٦م) وجون كالفن *John Calvin* (١٥٠٩-١٥٦٤م). وسنجد الشيء المشترك بـين جميع وجهات النظر المسيحية هنا هو التسليم بأهمية المؤسسات الدينية بالنسبة لخير الأفراد فـي المجتمـع. ومن ثم فمناقشتنا للرؤى والمواقف المختلفة للمسيحية في هذا الفصل إنما تأتي في إطـار تتبعنـا للمفـاهيم، والتصورات المهمة للفضيلة المدنية، وأيضاً تضمينات وتطبيقات هذه المناحي المسـيحية المختلفـة بالنسـبة للفضيلة المدنية.

٢- مدخل إلى أوغسطين.*

أرسى الإمبراطور الروماني قسطنطين في ٣١٣ ميلادية، وبموجب مرسوم عال، سياسة التسامح مـع المسيحية. وبنهاية القرن الرابع الميلادي، تحركت الإمبراطورية لمساندة المسيحية بتدمير خصومها.[1] وتميز عهد قسطنطين على نحو خاص بأنه شهد بداية جهود الإمبراطورية في تدمير الوثنية التى كانت هى الديانـة الرومانية الرسمية. فعلى مدى القرن الرابع الميلادي تعرضت الوثنية التي تضمنت عبادة الكثير من الآلهـة

* يعرف أيضاً باسم اوريليوس أوغسطينوس، وبـ "أوغسطين الايبونى. ولد فى طاجسطا من أعمـال نوميـديا (سـوق أهـراس بالجزائر على الحدود التونسية). كانت أمه مسيحية، أما أبوه فكان وثنياً. تلقى أوغسطين دراسة وافية فى البيان وهـى دراسـة غلبت عليها روح شيشرون. انصرف عن المسيحية قبل ان يبلغ العشرين، وما صد عنها عقله إلا سذاجة كتبها المقدسة اسـلوباً ومضموناً اكثر مما صده عنها غرابة تعاليمها، يضاف إلى ذلك ان القواعد التى سنتها المسيحية للسلوك لم تكن توافقه. وما ان بلغ الشباب المبكر حتى كان قد استقر به المقام فى قرطاجنة متخذاً له عشيقة وشاغلاً منصب استاذ بيان. اشتغل عقلـه النشـط بحب الفلسفة بعد اطلاعه على كتاب "هورطانسيوس" لـ "شيشرون". قرأه أوغسطين فى الثامنة عشرة من عمره، وهذا ما دفعه إلى مغامرة ذهنية أدت به إلى المانوية، ثم إلى مذهب الأكاديميين فى الشك، ثم إلى الافلاطونية الجديدة حينما اسند اليه فى ذلك الوقت تقريباً منصب استاذ البيان فى ميلانو وانتهت به اخيراً فى سن الثانية والثلاثين إلى ما كـان يسـميه عـادة بالمسـيحية الكاثوليكية. وعمد فى ميلانو فى عيد الفصح سنة ٣٨٧ بعد تسعة شهور من تحوله إلى المسيحية. فى عام ٣٩١ عين كاهناً، ثم عين عام ٣٩٥ اسقفاً لمدينة ايبونارجيوس (مدينة عنابه على الساحل الجزائرى)، وسرعان ما اهلته عبقريته الفطرية واخلاصه الغيور لواجباته الرعوية الكنسية ليكون الزعيم الفكرى للكاثوليكية الافريقية، وبعد قضاء ما يربو على الثلاثين عاماً اسقفاً نـال اثنائها شهرة غطت ارجاء الامبراطورية الرومانية توفى فى ايبونا ٢٨ اغسطس ٤٣٠ اى فى الوقت الذى كـان فيـه برابـرة الواندال Vandal يحاصرون المدينة. انظر الموسوعة الفلسفية، نقلها عن الانجليزية فؤاد كامل وآخرون، مكتبة النهضة بغداد. <المترجم>.

[1] Mulford Q. Sibley, Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought, (New York: Harper and Row, 1970), ص 170.

للعديد من فرمانات الإدانة كان الهدف منها جميعاً القضاء على مكانتها في الإمبراطورية. وقد تم مقاومة هذه المحاولة بضراوة من قبل بعض المؤيدين للوثنية.[١]

وسط هذا السياق، وضع أوغسطين كتابه "*مدينة الرب*" *City of God* للدفاع عن الديانة المسيحية ضد اتهام الوثنيين لها بأنها من تُسأل وتُلام عن انحدار الإمبراطورية الرومانية، وخاصة عن استباحة روما نفسها من قبل القوطيين *Goths* عام ٤١٠ ميلادية[٢]. وجاء دفاعه عن المسيحية بدفعه أن السبب الفعلي للشقاء الذي مر به الرومان لم يكن في المسيحية، بل في غياب الكابح الأخلاقي عند المواطنين وقيـادة الإمبراطوريـة. "فالشهوة التي اشتعلت في قلوب الرومان كانت اكثر إماتة من ذلك اللهيب الذي التهم ديـارهم."[٣] وذكـر أن الآلهة الوثنية لم تفعل شيئاً "لدرء انحدار الأخلاق."[٤] وتحدى أوغسطين النقاد الرومان للمسيحية " أن يستشهدوا بالوصايا التي قدمتها الآلهة للشعب الروماني ضد الترف والجشع."[٥] وذكر أنه على عكس التعـاليم الوثنيـة، نجد الكتب المسيحية المقدسة زاخرة بتلك التحذيرات الفريدة والأخاذة ضد الجشع وإيثار الذات، تهـدر بهـا رسالات الوحي *oracles** من بين غيوم السماء لكل من اجتمعوا لسماع كلمات الرب."[٦]

وإسهاباً في دعمه لقضيته بأن المسيحية لم تكن السبب في تقويض السلطة الرومانية على العالم، دفـع أوغسطين بأنه "لم تكن هناك، مطلقاً، عدالة حقيقية في المجتمع الروماني."[٧] وهو لم ينكر أن رومـا كانـت أفضل حالاً عندما كان يحكمها "الرومان القدامى عنها فيما بعد عندما حكمها خلفائهم."[٨] علاوة على تقبله بأن الجمهورية الرومانية كانت "كومنولثاً" *commonwealth* أو شعباً متحداً إلـى درجـة مـا علـى أهـداف مشتركة."[٩] وقد اعتمدت الصفة الأخلاقية للكومنولث؛ حسب أوغسطين؛ على الأهداف التي قبلها الشعب. وقال "أنه كلما كانت الأهداف المتفق عليها أفضل كان الشعب أو الكومنولث أفضل."[١٠] إلا أن الأهـداف الموحـدة

---

[١] "Introduction" by John O'Meara in St. Augustine, *City of God*, translated by Hennery Bettenson, (London: Penguin Books, 1972), صx

[٢] St. Augustine, *City of God*, translated by Hennery Bettebnson, (London: Penguin Books, 1972), ص 49, Bk.II, ch Sabine, *A history of* Political Theory, ص 189.

[٣] St. Augustine, *City of God,* ص 49, Bk. II, ch.2; also, ص 50, Bk, II, ch.4

[٤] المرجع السابق ،.ص 51, Bk. II,ch.4.

[٥] المرجع السابق ،.ص 70, Bk. II, ch. 19.

* هاتف أو مبلغ الوحي: وهو شخص عند الإغريق القدماء يلقى إليه الوحي من الآلهة وهو يبلغه للإنسان. وتعنى ايضاً رسالة الوحى. <لمترجم>.

[٦] المرجع السابق ،.ص 70, Bk. II, ch. 19, also ص ص.75-76, Bk. II, ch.22

[٧] المرجع السابق ،.ص 75, Bk, II, ch. 21.

[٨] المرجع السابق ،.ص 75, Bk. II, ch. 21.

[٩] المرجع السابق ،.ص 75Bk, II, ch. 21, also, ص 890, Bk. XIX, ch24.

[١٠] المرجع السابق ،.ص 890, Bk. XIX, ch. 24.

لشعب روما لم تتضمن ما يقول أنه يجب حكم الناس "بالاستقامة والإيمان" وأن روما، مثلها مثل الكثير مـن المدن الأخرى التي أنكرت هذه الحقيقة، افتقدت المقدرة على العدالة الحقيقية. "فلأن الله لا يحكم هناك (فـي روما) أصبحت السمة العامة لتلك المدينة أنها عارية من العدالة الحقيقية."[١] فالعدالة الحقيقية "ليست موجـودة إلا في ذلك الكومنولث الذي يكون المسيح مؤسسه وحاكمه."[٢]

وفى قوله أن العالم الروماني كان كومنولث "إلى درجة ما" أوحى أوغسطين لنا بأنه كانت هناك درجة من العدالة في العالم الروماني، إلا أن روما لم تحرز مطلقاً العدالة الحقيقية، ذلك الظرف الذي يتلقى فيه كـل فرد ما يستحقه.[٣] وتشير هذه الرؤية للعدالة أنه على الأفراد، لكي يحصلوا على ما يستحقونه، أن يعملوا وفقاً للنظام العقلاني، أو "العادل للطبيعة." وعلى نحو خاص، إذا كان لهم أن يتصرفوا بالعدل وينالوا الخـلاص، عليهم أن يخضعوا أجسادهم وأرواحهم للرب. وسأل أوغسطين "ألا تظهر العدالة على أنها لا زالت تعمل في مرحلة إتمام مهمتها، وليست في سكينة ما بعد بلوغ الكمال؟"[٤] فبرغم وجود نظام عقلاني للطبيعة فإن سهولة انقياد الفرد *frailty* نحو الخطيئة أو اتباعه لشهوته تحول بينه وبين التصرف بما يمليه عليه نظام الطبيعـة. ومن ثم فروما ليست بمفردها التي سقط في يدها بصدد تحقيق العدالة الحقيقية: فهي محصلة عامة للبشـرية جمعاء.

وترتبط وجهة نظر أوغسطين في هذه المسألة بدعمه للمفهوم الأفلاطوني عن العدالة، التي شعر بأنه لا يمكن إدراكها في عالم الحياة اليومية. ورغم استعادته لفكرة أفلاطون عن المجتمع العادل، فإن موقفه يشير إلى رفضه للرؤية القائلة بامكانية تحقق المجتمع المنظم عقلانياً على الأرض. أين إذاً يمكن تحقيـق العدالـة الكاملة؟ بالنسبة لـ "أوغسطين"، وعلى حد ما ذكر هربرت دين *Herbert Deane* "لا تتحقق إلا فـي تلـك المدينة التي أسسها وحكمها المسيح، التي يصير فيها الحب المتبادل مبدأً حاكماً بحيث لا تكون هناك حاجـة إلى القسر، والعقاب، والقمع. في هذه المدينة وحدها يمكن للناس أن يبلغوا الأهداف النبيلة التي دعـى إليهـا فلاسفة اليونان وروما ـ سلام تام، وانسجام، ووفاق كامل، وإدراك حقيقي للذات، وسعادة أبدية."[٥]

ماذا يمكننا أن نأمل من هذا العالم إذاً؟ أي نوع من الخير العام تقبض أيدينا عليه؟ حسب أوغسطين لا يمكننـا أن نتوقع سوى مجتمع يحقق نظاماً كافياً لضمان السلام.[٦] لماذا؟ أو بمعنى أخر لماذا بدا الأمل الذي راود أفلاطون مستحيلاً عند أوغسطين؟ وما هي تطبيقات الفضيلة المدينة في الواقعية السياسية عند أوغسطين؟

---

[١] المرجع السابق ,.ص 891, Bk. XIX, ch. 24.

[٢] المرجع السابق ,.ص 75, Bk. II, ch. 21.

[٣] المرجع السابق ,.ص 854, XIX, ch.4.

[٤] المرجع السابق ,.ص 854, Bk. XIX, ch.4.

[٥] Herbert A. Deane, *The Political And Social Ideas of St. Augustine,* (New York: Columbia University Press, 1963), ص 11.

[٦] Augustine, *City of God,* ص 872, Bk. XIX, ch. 14.

٣- مشكلة الخطيئة

تمثل سقطة الإنسان التي وقعت في جنات عدن، أساس عجز المجتمع عن تحقيق العدالة. فعندما وقـع عصيان آدم وحواء لله، حلت الخطيئة في العالم، وعوقبت البشرية بقية الدهر على هذه الخطيئة. ومـن أهـم عواقب هذا الحدث أننا فقدنا القدرة على ممارسة حياتنا بما يتفق مع حكم إرادة العقل التي كانت قبل السـقوط قادرة على إخضاع الشهوة لمسار أخلاقي. وربما تكون الرغبة الجنسية أهم مثال على هذه الواقعـة. فقبـل السقوط؛ حسب أوغسطين؛ امتلكا آدم وحواء، ووفق ما تصف آن باجلز *Anne Pagels* السـيطرة العقليـة على عملية التكاثر، أي أن الأعضاء الجنسية كانت مثل بقية أعضاء الجسم يمكن إخمادها وإثنائها عن فاعلية التناسل من خلال فعل قصدي من الإرادة."[١] ولكننا بعد السقوط أصبحنا فاقدين القدرة على التحكم، وتوجيـه غرائزنا الجنسية، وإخضاعها لسلطة أخلاقية تمارسها إرادة العقل.

فقد رأى أوغسطين أنه "لو لم تكن الشهوة" لكان "لأعضائنا التناسلية أن تصبح بمثابة خادمى البشـرية المنصاعين لسلطة الإرادة."[٢] فهناك علة خاصة للشهوة تتمثل في السعادة بين الرجال، والنساء والحب داخل الأسرة، وبسبب وجود الخطيئة فإن الزواج، على سبيل المثال، لا يمكن أن يوصلنا لسعادة حقيقية، بل علـى العكس غالباً ما نجده مغموراً بالصراع. ولو لم تكن الخطيئة، "لكان الزواج جديراً بسعادة الفـردوس وكـان سيفضي إلى إنجاب أطفال للحب، ولكان أيضاً مانعاً لظهور أية شهوة أو رغبة تحمل بين جنباتها الخِزي."[٣]

يبدو أن هذا الشرط يتضمن ما يعني أنه حتى برغم معرفتنا ما يشكل ويصوغ التصـرف أو السـلوك العقلاني فإن قدراتنا معاقة للأبد عن القيام بما هو صحيح. ولسنا في حاجة إلى القول بأن هذا الشرط سـيولد إحساس مستمر لدى البشرية بالإحباط، والتعاسة. والحقيقة، كما تقول "باجلز"، إن "الخبرات الأكثر شيوعاً من الإحباط - الهياج الذهني، والألم الجسدي، والشيخوخة، والمعاناة والموت- تثبت لنا باستمرار عدم مقـدرتنا على إعمال إرادتنا."[٤]

أي أملٌ إذاً يتبقى لنا؟ حسب أوغسطين يمكن أن يحررنا الله من ألم الخطيئة بإسـباغ بركتـه علينـا.[٥] فالسماء، والسعادة الأبدية في انتظار من يمنحون البركة. إلا أنه على أية حال لن يمنحها للجميع. فلم يقدر الله

---

[١]Elaine Pagles, *Adam, Eve, and The Serpent,* (New York: Random House, 1988), ص 111; also ص ص 108,109,and 110.

[٢]Augustine, *City of God,* ص 585, Bk. 14, ch.23.

[٣] المرجع السابق.,ص. 585, Bk. XIV, ch. 23.

[٤]Elaine Pagels, *Adam, Eve, and The Serpent,* ص 110, also, ص 108.

[٥] Augustine, *City of God,* ص 513, Bk. XIII, ch3.

سوى قليل من الناس ليمنحهم هذه النعمة.* وهذه القلة المختارة، كما يشير "دِين" *Deane* مختارين؛ كما يرى أوغسطين، لتلقى نعمة الإيمان، وبالتالي الخلاص، والنجاة من عقاب الخطيئة بدون أي اعتبار لجدارتهم في المستقبل، أو أعمالهم الخيرة " فالله ،كما رأى أوغسطين، قد أدان الجنس البشرى كله الآن وفى المستقبل، وسيحرمهم من الخلاص نتيجة للسقوط، ولكن لرحمته سينقذ القليل منهم.[١]

وإذا نحينا جانباً التضمينات الثيولوجية أو اللاهوتية *theological* لهذا المذهب، سنجد أن التضمينات الاجتماعية، والسياسية واضحة بما يكفي، فالناس المفتقدين للمعرفة بمصيرهم النهائي سيعيشون محملين بنصيب عظيم من الخوف، والاضطراب الداخلي. وهى الحقيقية التي سيكون لها نتائج حميدة لدى من يريدون إخضاع هؤلاء الخائفين لحكمهم. كيف يكون ذلك؟ لقد عاش الناس، في عالم أوغسطين بقلق وإحباط عظيمين، مرتبطين بعدم اليقين. وعدم اليقين لم يكن فقط بسبب غياب العدالة الحقيقية في المجتمع، بل أيضاً بفعل ما هو حادث من حقيقة أن الفرد ليس لديه معرفة أكيدة بأنه قد منح نعمة الرب أم لا. ويمكن لغياب اليقين أن يصبح معوقاً إلى درجة أن الشخص الذي يفتقد لأي أمل لا يمكنه مطلقاً أن ينال أي قدر من السعادة أو أن يتحرر من هذا الألم الجاثم دائماً، والمتمثل في الشك. والحل الوحيد هو رفض سيطرة هذه الحالة من عدم اليقين على حياة الفرد. ومن ثم فالإيمان بالله هو طريق من طرق تحقيق هذا الهدف، ولكن لكي تستمر فاعلية الإيمان للنهاية يجب أن يكون شاملاً، وبالتالي فإن البحث عن الإيمان يعنى أن الفرد يجب أن يضع نفسه في يد من يملكون أدوات الإيمان وأيضاً من يحفظون نظام المجتمع الذي يعيش المؤمنون فيه آمنين، وفى كلتا الحالتين هناك مؤسسات ذات أهمية كبيرة في حياة الناس، في المقام الأول من الأهمية تأتي الكنيسة، وبعدها تكون الدولة.

٤- المدينتين: مدينة الأرض، ومدينة السماء.

يرى أوغسطين ان هناك مدينتين قامتا على نوعين مختلفين من الحب "المدينة الأرضية قامت على حب الذات إلى درجة ازدراء الرب، والمدينة السماوية قامت على حب الرب الذى وصل مداه إلى احتقار الذات."[٢] الهدف الرئيسي في المدينة الأرضية يتمثل في تمجيد آمال الإنسان، وفي المدينة السماوية هو العيش من أجل مجد الرب.* ونجد الحاكمين في المدينة الأرضية لديهم "رغبة في السيطرة" تفصح عن نفسها في

---

* فتقدم التلاميذ وقالوا: "لماذا تكلمهم بأمثال؟" فأجاب وقال لهم: "لأنه قد أُعطي لكم أن تعرفوا أسرار ملكوت السماوات، وأما أولئك فلم يعطَ. فإن من له سيعطى ويزاد، أما من ليس له فالذي عنده سيؤخذ منه. العهد الجديد، متّى؛ الإصحاح الثالث عشر ، الآيات (١٠-١٢) <المترجم>.

[١] Deane, *The Political And Social Ideas of St. Augustine,* ص19.

[٢] Augustine, *City of God,* ص 872, Bk. XIV, ch. 28.

* ترتكز الثيولوجية السياسية عند أوغسطين على التمييز بين المدينتين اللتين تقتسمان الإنسانية، وهى لم تكن فكرة جديدة، فقد وجدت على الأقل كنواة فى التراث البوليانى أو البولوسى نسبة إلى بولس الرسول، وعند أورجين، لكن القديس أوغسطين أعطاها بالفعل شكلها وقيمتها الواضحين. فلم يعد الأمر متمثلاً فى مملكة الله التى تخالف الحياة الدنيوية. ان المدينتين تعيشان =

حب القوة والسلطان، وفى مدينة السماء يبحث الجميع ويتطلعون إلى الهداية من عند الله الذي يفصح عن قوة الخير والضمير.[١] وسينصب تركيزنا في بقية هذه الجزئية على مدينة الأرض.

بناء على ما ساد العالم من خطيئة، يصبح السلام، والنظام أفضل ما يمكن لأية دولة أن تنجـزه كمـا أشرنا آنفاً. وهو ما يعنى أنه فى الوقت الذى يكون ممكناً فيه تحقيق وفاق وسط المـواطنين، وفـاق يصـنع سلاماً واستقراراً، فلن يكون ممكناً على الاطلاق تحقيق عدالة حقيقية، أي ذلك الوضع الذي يكون كل فرد فيه حاصلاً على ما يستحقه.[٢] ولا يمكننا أن نجد السلام والعدالة الأبدية سوى في المدينـة السـماوية.[٣] فالعدالـة الحقيقية، كما ذكرنا تنتظرنا فقط في العالم الآخر.

وإذا كان السلام هو كل ما نستطيع أن نأمل فيه من هذا العالم، فأي نوع مـن الترتيبـات الاجتماعيـة *social arrangement* يمكن إقرارها لتحقيق السـلام؟ نقـول أن العلاقـات السـلمية تبـدأ "بالانسـجام المنظم" *ordered harmony* وسط أهل المنزل. فالزوجة تطيع زوجها، والأطفال يطيعون آبائهم، والخـدم يطيعون سادتهم. كما يجب على أولي الأمر أن يولوا اهتمامهم بتحقيق الرفاهية لرعاياهم.[٤] وأخيـراً هنـاك الحاكم الذي يصدر الأوامر للمواطنين. ووسائل الحاكم الرئيسية من أجل حفظ النظام؛ متمثلة في الخوف من العقاب؛ ليست مستخدمة هنا على حد ما يقول *Deane* "لجعل الناس صالحين أو فضلاء بل فقط لكي يكونوا أقل ضرراً بالنسبة لذويهم ومواطنيهم."[٥]

والحقيقة أنه بقدر ضرورة التزام الدولة بالمحافظة على قدرتها على إنزال العقاب، بقدر مـا تصـبح القضية متلخصة في أنها لإنجاز هذا الهدف عليها أن تعاقب، في كثير من الأحوال، أناس أبرياء. ومراجعـة وصف أوغسطين لمحنة المواطنين في ساحة المحكمة ستسهل من توضيح هذه النقطة. فالمسألة أن القضـاة بحكم عدم استطاعتهم "النفاذ إلى ضمير المتهمين ممن سينطقون الأحكام عليهم بالإدانة أو البراءة"، غالباً مـا يكونوا مجبرين على البحث عن الحقيقة بتعذيب شهود أبرياء في قضية ليس لهم ناقة فيها ولا جمل."[٦] إلا أن ضحية المحاكمة لا تقتصر فقط على الشاهد البرىء، ففي سبيل الوصول إلى الحقيقة قد يكون من الضرورى

=

جنباً إلى جنب منذ نشأة الزمان، احدهما مدينة قابين، والأخرى مؤسسها هابيل. احداهما فـى مدينـة الأرض مـع سـلطاتها السياسية، واخلاقها، وتاريخها، ومقتضياتها، والأخرى هى المدينة السماوية التى كانت قبل مجيء المسيح ممثلة بالقدس، وهـى الآن أمة المسيحيين الملتزمين بالمثال الربانى. انظر جان توشار، وآخرون، "*تاريخ الفكر السياسى*" ترجمة د. على مقلد، الـدار العالمية للنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٨٣. <المترجم>.

[١] المرجع السابق.، ص ص.593-94, Bk. XIV, ch.28

[٢] Deane, *The Political And Social Ideas of St. Augustine,* ص ص 125-26.

[٣] *Augustne, City of God,* ص 872, Bk, XIX, ch14.

[٤] المرجع السابق.، ص ص.873-74, Bk. XIX, ch. 14

[٥] Deane, *The Political And Social Ideas of St. Augustine,* ص 134; also, ص ص 117, 125.

[٦] Augustine, *City of God,* ص 859, Bk. XIX, ch. 6.

بالنسبة للقاضى أن يعذب المتهم أيضاً. هنا أشار أوغسطين أن القاضي في فعله هذا إنما يتصرف بنية حسنة؛ خاصة انه قبل كل شيء يبحث عن الحقيقة بحيث يجيء حكمه عادلاً. فهو لا يرغب في إعدام رجل بـ ـرىء. ولكن السخرية أنه على أية حال قد ينتهي الحال بالقاضي إلى أن يقتل ضحية بريئة، وذلك أثناء تعذيبه لتحديد موقف المتهم مذنباً أم بريئاً. "وبالتالي فإنه؛ أي القاضي؛ قد قام بتعذيب رجل بريء ليصل إلى الحقيقة، وقتله في حين أنه ما زال في جهل من أمره بخصوص البراءة أو الإدانة."[1]

ولكن هل سيأخذ الأشخاص الأذكياء المفكرين مكانهم الصحيح، إذا ما افترضنا أن هذا النوع من النتائج سيكون دائماً حتمياً؟ هنا ذكر أوغسطين أن "الرجل الحكيم" *wise man* من شأنه أن يأخذ مكانه كقاضٍ، فمن غير الوارد بالنسبة له أن يتهرب من (واجبه).[2] فرفض المشاركة كقاضٍ في النظام التشريعي إنما يعلن عـ ـن فشلٍ في مواجهة وتقبل "الوضع البائس للإنسان" الذي يسبب له هذا المأزق في المقام الأول.[3] وفى هذا المقام يجب أن نسلم بارتكاب الناس للجرائم، ونتقبل أيضاً أن إثبات ذلك، سيكون في غالب الأمر ودون أدنى شـ ـك مسألة صعبة. وأنه في بعض الأحيان لن يخبرنا الشهود عن الحقيقة، وأحياناً أخـ ـرى سـ ـيرفض المتهمـ ـون الاعتراف حتى بعد تعرضهم للتعذيب. علاوة على أن أصحاب القضية قد لا يستطيعون إثبات تهمهـ ـم التـ ـي يوجهونها إلى المتهمين. وهنا سيتحتم على القضاة أن يتخذوا قرارهم بالإدانة، أو البراءة حتى فـ ـي غيـ ـاب المعرفة الكاملة التي يحتاجون إليها لإثبات أي الحالتين. فهذا هو صميم عملهم، ولإتمامه في وقته فهم يقومون ......"ومن خلال هذا الجهل الذي لا يمكنهم تفاديه بخصوص إدانة المتهم أو تبرئة سـ ـاحته، وأيضـ ـاً بفعـ ـل واجبهم كقضاة، وهو ما لا يستطيعون أيضاً تفاديه، ...... نعم يقومون بتعذيب البريء." وليس هنـ ـاك مـ ـن قاضي يرغب في أن يضع نفسه في هذا الموضع، لأنه لا يوجد من بين القضاة من يريد أن يوقـ ـع الضـ ـرر بشخص بريء، ولكن ليس هناك من قاضى أيضاً يريد أن يحيد عن حقيقة كـ ـون المشـ ـاركة فـ ـي القضـ ـاء "ضرورة" تنشأ عن بؤس وشقاء البشرية."[4]

إن مناقشة أوغسطين للنظام القانوني تشير إلى أن المشاركة في هذا النظام بدور القاضي يمثل واجبـ ـاً شاقاً لحفظ النظام، وأنه بدون المؤسسات الموجودة لتوزيع العقاب على الناس، ستعم الفوضى وتسود. ووجود دولة تلهب الرعب في قلوب الناس هو ما يخفض من تلك الفوضى، فهل هناك ما يلهب الرعب اكثـ ـر مـ ـن الفكر الخاص بنظام يستخدم أساليب غير عقلانية (التعذيب) لتحقيق نتائج عقلانية (دليل البراءة)؟ فـ ـإذا مـ ـا تعرض الأبرياء للتعذيب فقد لا يقوم الآخرون ممن هم في طريقهم لارتكاب الجريمة بهذا العمل حال تيقـ ـنهم انهم سيقبض عليهم، ويأخذون دورهم في التعذيب. وبناء على هذا جاء هذا النظام القـ ـانوني الـ ـذي ناقشـ ـة أوغسطين كشكل مضاد لنظامنا. فبينما نعكف نحن على دراسة الحالة لحماية حقوق المتهـ ـين بمـ ـا يسـ ـمح

---

[1] المرجع السابق.,ص 860, Bk. XIX, ch6

[2] المرجع السابق.,ص 860, Bk. XIX, ch6

[3] المرجع السابق.,ص 860, Bk. XIX, ch6

[4] المرجع السابق.,ص 860-61, Bk. XIX, ch. 6.

بإطلاق سراح الكثير من المذنبين دون عقاب فإن النظام القانوني في عهد أوغسطين يـذهب إلـى الطـرف النقيض مظهراً الاستعداد لمعاقبة البريء مثله مثل المذنب. وفى عالم يكون معظم النـاس فيـه محكـومين بالخطيئة سيتم تطبيق العقاب الشديد دون تمييز بين المذنب، والبريء، فالعقاب هنا هو الوسيلة الوحيدة لحفظ النظام.

٥- الدلالات الضمنية لرؤية أوغسطين على الفضيلة المدنية والمجتمع المدني.

يبين تصوير أوغسطين لمدينة الأرض أن الفضيلة المدنية ليس لها نفس الدلالة بالنسبة له كمـا كانـت بالنسبة لأفلاطون. فهي كما رأينا لدى الأخير، تشير إلى عادات، مثل احترام القانون، من شـأنها أن توجـه الناس نحو تدعيم الصالح العام، هذه العادات تمثل أساس تمكين الأفراد من أن يطـوروا داخلهـم التسـوية، والتنظيم الصحيح للأقسام المختلفة للنفس؛ بحيث يكون الشخص ككل قادراً على الإسهام في حاجات المجتمع. وهنا تشير الفضيلة المدنية إلى أساس لإتقان عملية تسوية وتنظيم نفوسنا عن طريق موائمة حياتنـا بالنظـام العقلي لحياة عادلة. وفى هذا السياق يحكم العقل الشهوة، ويخضعها لمطالب الحياة العقلية.

لكن أوغسطين رفض هذه الرؤية كاملة، حيث رأى أنه حتى الشخص الملتزم بجعل العقـل العنصـر المتحكم في الشهوة سيخفق في تحقيق حياة فاضلة، وأساس رؤيته هنا أن القدرة العقلية التي لا تكون مكرسة لخدمة الرب هي قدرة لا يمكنها مطلقاً تحرير الناس من الرذيلة.[١] علاوة على ذلك فحتى عندما يكـون لـدى الناس إيماناً بالله فإن السلام الذي يجلبه هذا الإيمان لن يضمن لنا سوى "تعزيتنا على شقائنا دون منحنا بهجة السعادة."[٢] وفى هذا الوضع، لا يسع الناس إلا أن يأملوا، من وراء تتبع فضائلهم في تلقـي المغفـرة علـى خطاياهم دون الكمال، مثلما كان يأمل أفلاطون. ففي المدينة السفلى، يبقى الحال دائمـاً أن القضـية؛ حتـى بالنسبة للمؤمن؛ لن تكون في مدى ما يتكبده الناس من مشقة وسعي في إخضاع الخطيئة، والشـهوة لحكـم العقل، فالخطيئة ستعاود الظهور وتفسد أفضل ما بذلوه من جهود. فنحن لا يمكننا مطلقاً الوصول إلى السلام الكامل "لأن الحياة المكرسة لحكم العقل، حتى بالنسبة للمسيحي، دائماً ما تقع في شرك الضعف الذي يسـمح للخطيئة باعتلاء الموقف. وإنما السعادة الحقيقية والعدالة الحقة تنتظران الدخول لملكوت السماء بعد عبورنـا هذه الحياة. "فالسلام النهائي،" أي الحياة التي "يبرأ" الناس فيها أو يشفون نهائياً من الخطيئة بحيث يمكـنهم أن يعيشوا، مثلما طمح أفلاطون بما يتوافق مع حكم عقلهم، هذه الحياة تنتظرنا في الحياة القادمة عندما نكون قد حققنا "الخلود."[٣]

لكننا لا يجب أن نؤول هذا الموقف بحيث نستبعد توقع وجود حكام صـالحين. فهـؤلاء الأخيـرين لا ينفعون فقط من يخضعون لحكمهم عن طريق توفير قدر من العدالة، بل ينفعون أنفسهم أيضاً لأنهـم ،علـى

---

[١] المرجع السابق.,ص. 891Bk. XIX, ch.25.

[٢] المرجع السابق.,ص. 892, Bk. XIX, ch.27.

[٣] المرجع السابق.,ص. 893, Bk. XIX, ch. 27.

خلاف الأشرار، لا يدمرون نفوسهم *souls*.[١] فهناك، كما رأينا عند أفلاطون، أملٌ في أن يحكم الخير، ولكن من منطلق موقف أوغسطين الخاص بالطبيعة الفاسدة للإنسان، من الوارد أن يكون هناك قلة من الأشـخاص يمكنهم جعل العدالة بمثابة الهدف الرئيسي لحياتهم. فى هذه الحالة، تمثل العدالة الحقيقية؛ حيث يتلقى كل فرد ما يستحقه فى مجتمع ينظمه العقل؛ قيمة تبدو بالنسبة لأوغسطين بعيدة عن أيدي معظم الدول.* وهي محصلة مؤسفة للغاية لأنه مع غياب العدالة لن تكون الدولة سوى مجرد تنظيم إجرامي، فنراه يقول:

انتزع العدالة، فهل تغدو الممالك إلا عصابات من المجرمين على نطـاق واسـع؟ وهـل عصـابات المجرمين سوى ممالك مصغرة؟ فالعصابة ما هي إلا مجموعة من الرجال تحت إمرة قائد مـرتبطين بعهـد توزع بمقتضاه الغنائم وفق عرف متفق عليه."[٢]

Remove justice, and what are kingdoms but gangs of criminals on a large scale? What are the criminals gangs but petty kingdoms? A gang is a group of men under the command of a leader, bound by a compact of association, in which the plunder is divided according to an agreed convention.

ولكن حتى في غياب العدالة الحقيقية فإن المدينة الأرضية، بحفظها للسلام، يمكنهـا علـى الأقـل أن تتفادى هذه الفوضى الموصوفة تواً، وهى إمكانية كان لها أهمية بالغة بالنسبة للمسيحيين الذين عاشـوا فـى زمن أوغسطين وسط ثقافات، وعادات لم يكن لديها في الغالب بالاً أو تقديراً لشأن تعاليم المسيح. فالمسـيحي في وضع كهذا غالباً ما يكون مثل "المقدس *pilgrim* فى بلاد غريبة."[٣] والمدينة الأرضية، رغم عدم قيامهـا

---

[١] المرجع السابق.,ص ص.138-39, Bk. IV, ch. 3

* عندما يفحص أوغسطين مدينة الأرض بصفتها مدينة مدنية، أي تحت مظهرها السياسى، فإنه يراها ويعرفها بكل بسـاطة كمـا يفعل شيشرون: "إن الشعب هو تعددية يجمعها قبولها بنفس التشريع واشتراكها فى نفس المصالح. ومجمل القول أنه يقدم لنا هنا دستوراً طبيعياً للشعب وللدولة التى ليس لها، لأول وهلة، أية علاقة ضرورية مع الله. ولكن، (وهنا أول غموض فـى الفكـر الأوغسطينى غموض ربما كان من مستلزمات ومن دخائل مجموع الفكر المسيحى)، بحسب المضمون الـذى يعطيـه لكلمـة تشريع أو حق، يستطيع أوغسطين أيضاً أن ينكر وجود دولة حقيقية أصيلة على الأرض، أو أن يعزو هـذا الاسـم إلـى كـل المجتمعات. وبالفعل، إنه، وهو يريد إنكار عظمة الإمبراطورية الرومانية، يبين أن العدالة الحقة، عدالة الله، لـم تكـن مطلقـاً أساس شريعة هذه الإمبراطورية، ما دامت هذه لم تستجب للتعريف الشيشرونى، وإذاً فهى لم توجد مطلقاً بصورة قانونية. ولكن لا عبرة هنا لهذه الحدة الجدلية الإستثنائية، إذ فى غالب الأحيان يقبل أوغسطين تحت اسم الدولة كل مجتمع مؤلف مـن أنـاس عاقلين. وهنا التعريف الواسع نوعاً ما، الذى يشمل كل الأمم التى وجدت منذ المصريين حتى اليونانيين، لم يتجاوز ارسـطو. ونرى، من خلال هذه النظرة المزدوجة، أن أوغسطين استطاع أن يبين أنه من حيث المبدأ، لا توجد مدينة أرضية كاملـة، لأن كل مدينة أرضية تتفق بدقة مع التعريف تحتوى على كل خصائص مدينة الله، وإن كان يفترض عملياً أن كل مجتمـع مـنظم، وفقاً لقانون وضعى، هو دولة سياسية. انظر جان توشار، ص. ١٠١-١٠٢. <المترجم>.

[٢] المرجع السابق.,ص. 139, Bk. IV, ch. 4

[٣] المرجع السابق.,ص ص.877-78, Bk. XIX, ch. 17

على حب الله، يمكنها أن تصون وتحمي السلام، وإذا ما تم ذلك فإنها تتيح لثقافات مختلفة أن تتعايش معاً فى شكل لا يتداخل مع مقدرة المسيحيين على ممارسة ديانتهم. والمسيحيون، كأبناء فى مدينـة السـماء وأثنـاء مكوثهم القصير *sojourn* بالأرض، لا يسعهم إلا أن يهتموا كل الاهتمام بالعمل من أجل التعايش السلمي مع الثقافات الغريبة عنهم لأن هذا السلام هو ما يجعل المسيحية قادرة على أن تواصل استمرارها، وأن تُكـرز بأن السلام الحقيقي "أي ذلك التمتع الكامل، والحقيقي، والمنظم برفقة الرب،" يبقى هناك في انتظار المـؤمن. ومن ثم فإن المسيحيين مرتبطين "برحلة مقدسة" تفصح عن إيمان عميق برسالة الرب القائلـة؛ أن السـلام والعدالة الكاملة "لخالق عقلاني" وحياة أبدية يمكن أن تسود، بل ستسود للأبد.[١]

وهنا ترمز الفضيلة المدنية للمسيحية إلى قدرة الناس على الاستمرار فـى إيمـانهم، بمسـتقبل سـعيد وممكن، فى زمن يتميز بوجود صراع بين المرء والخطيئة، وأيضاً بوجـود صـراع اجتمـاعي. والرحلـة المقدسة إلى العالم الأفضل هي مجرد خبرة لشخص يجب أن يمضى في تجارب عظيمـة تختبـر إيمانـه. بالإضافة إلى ذلك تشير الفضيلة المدنية أن أثناء التقديس إلى العالم الأفضل، سيعمل الأفراد على حفظ السلام والنظام. وبالطبع ليس هذا النظام بالعدالة الحقيقية التي لا يمكن بلوغها إلا في العالم الأخر، ولكـن مـا دام هناك سلام فهناك مقاومة للخطيئة، وبالتالي يظل هناك أمل فى أن تبقى المسيحية قوة قوية فى العالم.

ولكن يبدو أن عالم أوغسطين ليس من شأنه أن يتسع لتجربة المجتمع المدني بالصورة الـواردة فـى الفصل الأول. فالمؤمنون، عنده، يعيشون في خوف من الخطيئة، ولذلك فمن الوارد أن يكونوا فى حالة خوف من حريتهم، فهم فى الحقيقية يميلون إلى رؤية حريتهم بوصفها إفصاح عن الخطيئة. ومن غير الوارد إذاً أن يظهر في المجتمع الذي صوره أوغسطين حيزاً مستقلاً، من التكوينات الجماعية، يعمل كمصد للسلطة فـي سياق من بيئة أخلاقية أوسع ملتزمة بالفضائل المدنية التي كانت أساساً لتأمين الحقوق لجميع الأفراد. فلكـي يبزغ هذا الوضع، يجب على الأفراد أن يتحرروا من الرعب الذي وضعه أوغسطين فـى مدينـة الأرض، ويبدو أن الإكويني قد تحرك صوب هذا الاتجاه. فدعونا نرى.*

---

[١] المرجع السابق.، ص ص.878-79, Bk. XIX, ch. 17

* يبدوا هنا أن الكاتب قد حسم مداخلته مع القديس أوغسطين سريعاً لأن هذا الأخير قد قطع كل بادرة أمل فـي تحقيـق مجتمـع يرضي البشرية على الأرض، وأرجأ كل أمل في هذا السياق إلى العالم الموعود في المدينة السماوية، وهو ما يتسق مع فلسفته العامة خاصة فيما يخص موقفه من المعرفة التي هي حقيقة واحدة، وهي إلهية (بل هي في الواقع الله عينه) والوصـول إليهـا سعادة beatitudo . هذا برغم ما قطعه أوغسطين في حياته من مواقف فلسفية ومنهجية مختلفة؛ بدء من تعويله على الحكمـة التي تهبنا معرفة الحقيقة حيث كانت من أوائل المشكلات الفلسفية التي شغلت أو غسطين هي كيف يمكن للإنسان أن ينتقل مـن كونه غير حكيم إلى أن يكون حكيما، وقد انتقلت إلى أوغسطين هذه المشكلة عن الأكاديميين الذين كانوا يرون أن قوام الحكمـة هو أن نعرف أننا لا نستطيع أن نعرف شيئا، وقد استعان بها في كتابه "في فائدة الاعتقاد" وقد خاض نفسه بالجدل من طريـق الشك المسدود مستعينا في ذلك بما سمي بالكوجيتو الأوغسطيني، وهو: "إذا كنت مخطئا، فأنا موجود" Si fallor, Sum. لكـن منهجه الحقيقي كان أبعد المناهج عن المنهج الديكارتي الذي يمكن لنا ان نسميه بمنهج الإيمان المنظم؛ فلقـد كـان مـن بـين =

٦- القديس توما الإكوينى*: إحياء العدالة.

رأينا أن الإيمان وليس العقل، عند أوغسطين، هو ما يمثل الصورة الأفضل لإمكاناتنـا. أمـا بالنسـبة للإكوينى (١٢٢٥-١٢٧٤م) فيعود العقل للظهور كمصدر مهم لفهم طبيعة العالم. لمـاذا؟ لأنـه فـي زمـن الإكوينى أُعيد اكتشاف أرسطو، وأشاعت كتاباته حالة من الجدل، والنقاش وسط الفلاسفة وعلماء اللاهوت.[١] وقد عارضت الكنيسة الكاثوليكية الرومانية أرسطو في بادئ الأمر، وقاطعت أعماله فـي جامعـة بـاريس، ولكنها فيما بعد قبلت بهؤلاء الذين حاولوا؛ مثل الإكويني؛ خلق توفيقاً بين المسيحية وأرسطو.** وفـى هـذه التركيبة الجديدة أصبح العقل، والإيمان شريكين متلازمين في فهم البناء العادل أو العقلاني للمجتمع، مجتمـع يساهم فيه كل فرد في سبيل الصالح العام.

وقد تقبل الإكوينى رؤية أرسطو بوجود نظام عقلاني في المجتمع. فالفلاح يسـاهم بتقـديم الغـذاء، ورجال الدين يوفرون الفرص لتحقيق الوعي الروحاني، والحكام يقومون بما يلزم من قيادة. وقد تجسد فـي هذه الرؤية مفهوم أن الله يرسي الدعائم، والأساس لنظام عقلاني، وأن الحاكم يجب أن يساهم في حفظ النظام العقلاني للمجتمع، ويساعد من ثم على تدعيم الصالح العام.[٢] ولقد اعتنق الإكويني، بخلاف أوغسطين، مفهوماً للمسيحية يتميز بانفتاحه أمام الرؤية القائلة بإمكانية تحقيق المجتمع العادل، أو المنظم عقلانياً. وباتخاذه هـذا الموقف انفرجت وجهة نظره في المجتمع عن أملٍ في تحقق الوحدة العقلانية المؤسسة للمجتمـع، وأيضـاً التضامن الاجتماعي الذي ذكره أرسطو. إلا أنه؛ وعلى عكس أرسطو؛ اعتقد أن الشيء الرئيسي فـي هـذه المحاولة هو القبول بأن الله هو مصدر القوانين التي تضع الأساس لكل من المجتمع، والسلطة التي يمتلكهـا الحكام على المجتمع.

=

نصوصه المحببة ذلك النص الذي يقول: "لا سبيل إلى الفهم بغير الإيمان" ، <اشعيا الإصحاح ٧،٩ الآية ٢٠>. فقد كان بطبعه يفكر مستعينا بالنصوص، وكان كلما تقدم به العمر زاد اصطباغ تفكيره وتعبيره بطابع الكتاب المقدس. <المترجم>.

* ولد في روكاسيكا بالقرب من أكوينو على الحدود الشمالية لمملكة صقلية القديمة. <المترجم>.

[١] Sabine, *A History of Political Theory,* ص ص 247-248, and Paul E. Sigmund, “Introduction,” in *St. Thomas Aquinas: On Politics and Ethics,* (New York: Norton, 1988), ص ص xvi-xix.

** لم يكن ما سمي بتعميد أرسطو مجرد توفيق سطحي بينه وبين المسيحية؛ فقد أراد الإكويني أن يصل بالحجج الفلسفية إلى أعمق مستوياتها، لا أن يكدس من المواد ما يمكن تطويعه تطويعاً يندرج به في الإطار اللاهوتي كما كان قائم. فقد دفع التفرقة بـين الإمكان والفعل حتى نفذ بها إلى الحقيقة ذاتها، وعلى يديه تحولت المشكلة القديمة المرتبطة "بالواحد والكثير" إلى مشكلة خالـق الكائن الباطن لجميع الكائنات الظاهرة؛ وبرهن على أن العناية الإلهية في شمولها وتخصصها تترتب على المعرفة والمحبة في أقصى مراتبهما. وقد دافع عن الخلود دون أن يتخلص من المبدأ الذي يقرر أن الروح متجسدة بطبيعتها؛ فإذا كان قد استعار من أرسطو، فقد حصل أرباحا قيمة. انظر الموسوعة الفلسفية، مرجع سبق ذكره. <المترجم>.

[٢] Sabine, *A History of Political Theory,* ص 249.

وعلينا أن نلاحظ، وقبل المضي في تفنيد وجهة نظر الإكويني للقانون، أن إلتزامه باستنساخ مقاربة أرسطو في المجتمع السياسي في العصور الوسطى، قد أعطى تبريراً لاستمرارية المجتمعات المسيحية القروسطية. مجتمعات القرون الوسطى التي تألفت من وحدات أصغر من تلك المجتمعات المعروفة في الإمبراطورية الرومانية، وأصغر أيضاً من المجتمعات التي ستحل في العصور الحديثة. فقد كانت هذه الوحدات الصغيرة تتمركز حول الملك الذي كان، بصفته المالك الوحيد للأراضي، يسبغ على بارونات *barons*** حقوقهم في الأرض مقابل خدمتهم له، وكان لدى البارونات بدورهم أقنان الأرض الذين تكبدوا عناء النظام بأكمله. فقد قام عبيد الأرض أو الفلاحين بالعمل في الأرض مقابل قُوتِهم ومأوى يعيشون فيه.[١] أما الريع الذي كان يأتي من المستأجرين، والبارونات، والعبيد أيضاً فكان يستخدم في إقامة الجيش، وحفظ النظام داخل المملكة. في هذه المجتمعات كان الملوك مدينين لطاعة البارونات، والعبيد، وكان الملك مضطراً بإمداد البارونات، والعبيد بالحماية، وتدعيم تلك العادات المحلية التي تحدد حقوقهم وامتيازاتهم.[٢]

إذاً يبدو من الواضح وجود فروق واسعة فى المكانة بين الملك، ومن يعملون من أجله. فهل يعنى هذا أن هذه المجتمعات افتقدت للقيم العامة *common values*؟ كلا البتة، فالمجتمعات الإقطاعية كانت مسيحية، علاوة على أنها اعتقدت بوجود سلطتين، إحداهما دنيوية لحفظ النظام الاجتماعي، والأخرى روحانية لتعاليم دروس الإيمان. ولم يكن لأي من هاتين السلطتين أن تتدخل فى عمل الأخرى، بل كانت كلا منهما تدعم الأخرى فيما يتوافق مع قوانين الرب، والعقل.[٣]

وقد أيد الإكويني بدوره أيضاً هذه المعايير العامة، وسعى إلى تقويتها وتقوية المجتمع القروسطي الذي كان يجسدها. وفى سبيله لهذا دفع بأن الوحدة السياسية *political unit* إنما تتمثل في مجتمع يتيح تحقق الجهود المتعاونة التي تساهم فى الصالح العام وتحقيق الوحدة الأخلاقية *moral unity* للمجتمع تماماً مثلما أدلى أرسطو بدلوه في هذا الشأن. ولإنجاح ذلك المسعى كان من الأهمية الرئيسية وجود قانون مدني، يبقى إرساءه الفعلي مسألة من شأن الرب. فلم يكن أساس المجتمع مجرد قوانين عقلية، وقيم أخلاقية مشتركة تجسدها تلك القوانين؛ مثلما برهن أرسطو؛ بل أيضاً إدراك أن الله، مثلما جاء فى تعاليم الكنيسة، هو أساس هذا القانون. فبدون احترام الكنيسة التي تعلم حقيقة الرب لم يكن للروح الاجتماعية بين الناس أن تقوم لها قائمة على الأرض.

وفى اتخاذ هذا الموقف يجب أن نرى كلاً من عالم الملك، وعالم الكنيسة كمكملين لبعضهما البعض، والناس بتدعيمهم للقانون وإنجاز ما تقتضيه الفضيلة المدينة لا يعملون كمواطنين صالحين فحسب بل كمسيحيين صالحين أيضاً. وهذه التركيبة هي أساس استمرارية المجتمع حتى فى ذلك المجتمع الذي توجد به

*** نبيل بدرجة بارون وهو لقب شرف من الألقاب الدنيا في المرتبة. <المترجم>.

[١] المرجع السابق.، ص ص.214-215

[٢] المرجع السابق.، ص.216

[٣] المرجع السابق.، ص.225

فروق واسعة فى الامتيازات والألقاب.

ولننتقل الآن إلى وجهة نظر الإكويني فى القانون.

٧- القانون الطبيعي عند الإكويني.

أفاد الإكوينى بوجود أربعة أشكال من القانون، يمثل كل شكل بعداً مختلفاً للعقل، ثم أن اشـكال العقـل هذه تندمج، وتتكامل تحت الخطة السماوية للرب. وهذه الاشكال الأربعة للقـانون هـي القـانون الأبـدي، والطبيعي، والسماوي، والإنساني. يشير *القانون الأبدي* *Eternal law* إلى علاقات ثابتة سرمدية خلقهـا الله بين جميع الأشياء فى الكون.[١] ويمكن للبشر في تعاملاتهم اليوميـة مـع بعضـهم الـبعض أن يسترشـدوا "بنصيب" *share* من القانون الأبدي. وهو ما يعنى وجود بعداً للقانون الأبدي له تطبيقاته الخاصة فى تنظـيم العلاقات بين الناس فى المجتمع. أما *القانون الطبيعي* *Natural law* الذي يعرف من خلال العقل، فهو معنياً بتحديد معايير الخير والشر، والعدل والظلم التي يجب أن يعمل بمقتضاها جميع أفراد المجتمع.[٢] هذا في حين ينشأ *القانون الإلهي* *Divine law* من الوحي وليس من العقل، ومضمون هذا الوحي هو الأخلاق الواردة فى الكتاب المقدس *Scripture*.[٣] وتنبثق أهميته من حقيقة مؤداها أن القانون الطبيعي، فى وضعه لمعايير الخير والشر، لا يوضح فى حد ذاته الغاية الحقيقية التي يوجه الله الناس نحوها. فيـأتي القـانون السـماوي، فـي المقابل، ليوضح أن الغاية الحقيقية للحياة هي "السعادة الأبدية" ويشير أيضاً أنه لتحقيق هذه الغاية يجدر بنا ألا نعمل فقط كما يقتضي القانون الطبيعي، بل أيضاً بما يتوافق مع القواعد السماوية التي أمر بها الرب.[٤]

علاوة على ذلك، تمثل وجهة نظر الإكوينى للقانون السماوي أهمية كبيرة فى تحقيق مـا رمـى إليـه أرسطو من نظام جماعي *communal* . فالاجتماعية، كما رأينا عند أرسطو، تعتمد علـى إمكانيـة إيجـاد اشكال الصداقة التي يتحقق في ظلها فهماً أساسياً بين الأفراد لما يشكل القيم الأخلاقية المشتركة التـي تعـد مصيرية لصلاح الجميع. هذه القيم تمكن الناس من صياغة آراء مشتركة بشأن ما هو أفضل للمجتمـع فيمـا يخص الطريقة التي يجب أن يسلك بها الناس فى حياتهم. وبدون وجود مفهوماً للقيم الأخلاقية المشتركة، التي ترسي أساس المجتمع، قد يكون هناك الكثير من الرؤى المتناقضة بخصوص ما يشكل السلوك السليم، وأمام هذا الوضع قد يكون من المستحيل توضيح القوانين التي يجب على الجميع تـدعيمها. فيـرى الإكـويني أن "الأشخاص المختلفين إنما يشكلون أحكام مختلفة على تصرفات الإنسان" ومن منطلق هـذه الحقيقـة "تنـتج القوانين المختلفة، والمتعارضة."[٥] ومحصلة هذا أن يجد المجتمع نفسه ممزقاً بفعل الصراع، وبالتالي سـيكون

---

[١] Thomas Aquinas, *The Summa Theologica,* ed. by Dino Bigongiari, in *The Political Ideas of St. Thomas Aquinas,* (New York: Hafner, 1965), ص12.

[٢] المرجع السابق.,ص ص.13-14.

[٣] Sabine, *A History of Political Theory*, ص 253,

[٤] St. Thomas Aquinas, *The Summa Theologica, ed.* Dino Bigonigiari, ص17.

[٥] المرجع السابق.,ص .17.

هذا الوضع مناقضاً لحفظ المجتمع.

ولتجنب وقوع هذا الوضع، وضمان أن القوانين العامة قد وضعت لما يرتضيه الناس جميعاً ويجتمعون عليه، يلزم بنا تناول الأمور، بما فيها حكم الإنسان، من وجهة نظر الفهم المشترك للأخلاق التي وجدت فـى كلمات الرب. ومن ثم سنكون قادرين على "أن نعرف، وبدون أدنى شك، ما يجب إتيانه وما يجب اجتنابه."[١] ولأن القوانين الممنوحة من عند الرب "لا يمكنها أن تضل" *cannot err*، فمن المؤكد أن الغموض المـرتبط بالفروق فى الحكم سوف ينقشع تماماً. وبتجاوز هذه الفروق، ووضع المعايير المشتركة للسلوك التي يتقاسمها الجميع يصبح الأفراد قادرين، مثلما كان الحال عند أرسطو، على حفظ أساس الأواصر الفعالة للاجتماعية.

وأخيراً، يشير القانون السماوي انه عندما يتصرف الناس بطهارة واستقامة، فهم لا يفعلون ذلك لوجود قوة خارجية، بل لوجود دوافع حقيقية، واختيار صحيح. فوجود القوانين الإنسانية نفسها لن يكون كافياً لتنظيم السلوك الفاضل، وعلى الأفراد؛ ومن وازع إرادتهم؛ أن يمنعوا وجود الشر. فأولئك الذين يتخـذون القـانون السماوي أساس مبدئي لحياتهم سيعملون فى مواجهة الشر ليس من خلال القوة الخارجيـة، ولكـن بمحـض اختيارهم، وبما يتفق مع مقتضيات القانون الطبيعي. ويعد هذا عنصر مهم فى حجة الإكوينى؛ فإذا كنا سنتكئ على قوانين بشرية خارجية كقوة منذرة، وأساس للتوافق مع مبادئ القانون الطبيعي، إذاً فبإسم القضاء علـى الكثير من الشرور سيصبح القانون منتشراً فى كل شيء إلى أن ينتهي به الحال إلى تهديـد أشـياء كثيـرة صالحة، وإعاقة "تقدم الصالح العام". ولكن الصالح العام، كما قال الإكوينى، مهماً "للتفاعل الإنساني."[٢] وهنـا يتطلب تأسيس الاجتماعية، كما عند أرسطو، وجود قيم أخلاقية مشتركة. وفى هذه الحالة لا تقتصـر القـيم الأخلاقية المشتركة، بالنسبة للإكويني، على القانون الطبيعي بل تمتد لتتضمن أيضا القانون السماوي أو ذلك القانون الذي منح مباشرة من الرب فى الكتاب المقدس. وهذه القيم الأخلاقية المشتركة تشكل مجتمعة أسـاس الروابط الفعالة للاجتماعية.

أما *القانون الإنساني* *Human law* فهو يجسد مبادئ السلوك الصحيح، أو القانون الطبيعي في صورة قواعد تحكم الحياة اليومية. فالحقيقة أن الإكوينى قد أفاد بأن "كل قانون إنساني يحتوي على الكثيـر والكثيـر جداً من القانون الطبيعي كما لو كان ناشئاً عنه."[٣] ونظراً لأن القانون الطبيعي يمدنا بالأسس المبدئية لقـانون الإنسان فيحسن بنا مناقشة القانون الطبيعي بشيء من التفصيل.

المبدأ الرئيسي أو الأساسي للقانون الطبيعي هو أن:

"الخير هو بيت القصيد لجميع الأشياء"، ومن ثم فالخير هو ما يجب أن يؤتى ويتبع، والشر هو ما يجب

---

[١] المرجع السابق .,ص 17.

[٢] المرجع السابق .,ص ص.18-17

[٣] المرجع السابق .,ص 58.

ان يجتنب.[١]

Good is that which all things seek after." Hence, "*good is to be done and ensued, and evil is to be avoided*."

وكل مفاهيم أو تصورات القانون الطبيعي تتفرع بعد ذلك عن هذا المبدأ. فما هي الأشياء الخيرة التي يجب أن نفعلها، وأيضاً وللأهمية كيف تميز بين الخير، والشر؟ يرى الإكوينى ان هناك نزعات طبيعية يفسرها عقلنا على أنها من الخير، وفى تتبع هذه النزعات فنحن نفعل ما هو مباح أخلاقياً، وفى المقابل من ذلك علينا أن نتجنب تتبع الغايات التي تتناقض مع نزعاتنا الطبيعية لأن هذه الغايات من الشر.

إذاً ما هي الأشياء الصالحة التي لدينا ميول طبيعية للقيام بها؟ أولاً: يريد كل منا أن يحفظ حياته، وبفضل هذا الميل، "أياً كانت الوسيلة لحفظ حياة الإنسان وإزالة العقبات، فهذا مما ينتمي للقانون الطبيعي". ثانياً: هناك نزوع لعمل تلك الأشياء التي تضعها الطبيعة فى كل الكائنات الحية بما فيها الإنسان، خاصة أننا لدينا ميل نحو الانخراط فى الاتصال الجنسي، وتعليم الصغار، وما إلى ذلك." وهذه الأنشطة تقع أيضاً تحت القانون الطبيعي. ثالثاً يوجد لدى البشر ميل طبيعي لتتبع طبيعتهم كأشخاص عقلانيين، وهذا الميل إنما يحضنا على "معرفة الحقيقة بشأن الرب، وكيفية العيش فى المجتمع." وكل ما يتعلق بهذا الميل يندرج تحت القانون الطبيعي، وهو ما يشمل الالتزام "بتجنب الجهل، وتحاشى الإساءة إلى من يعيش المرء وسطهم، وغيرها من أشياء تتعلق بهذا الميل."[٢]

وبناء على ما تقدم فإني، متبعاً للإكويني، سأشير إلى المبدأ الأساسي للقانون الطبيعي المتمثل فى السعي الدائم لعمل الخير و ما ينبثق عنه من وصايا وتعاليم، من قبيل ما ذكرنا، "بالمبادئ العامة للقانون الطبيعي" التي تستخدم كإرشادات عند تحديد أسس السلوك. وهنا يجدر بالناس البحث عن التطبيق الصحيح لهذه المبادئ، وأيضاً للمعايير المنبثقة عنها مما أشار إليه الإكوينى *بالمبادئ الثانوية* *secondary principles*. ولكن متى تظهر الخلافات بصدد كيفية تفسير المبادئ العامة للقانون الطبيعي؟ وما هي الطريقة الأمثل لحلها؟ اعتقد الإكوينى أنه "بالتأكيد على المعايير الكاملة أو المنبثقة، والتي تعد كما لو كانت محصلات لتلك المبادئ العامة (للقانون الطبيعي) فهي تكون سارية المفعول وكذلك معترف بها، وفي معظم الحالات، من قبل الجميع."[٣] ولأنه حري بالناس تناول هذه القضايا من منظور القانون السماوي فلن يكون من الصعوبة إيجاد تطبيقات مقبولة، وسارية المفعول لهذه المبادئ العامة للقانون الطبيعي. ومرة أخرى، تتراءى لنا حالة التطابق بين الفيلسوفين، فكما هو الحال عند أرسطو في أن وجود قيم أخلاقية مشتركة فى المجتمع يعد أساساً لإرساء الوفاق وسط المواطنين بصدد قضايا مهمة، كذلك الحال عند الإكوينى فيما يخص تقديم تفسيرات للمبادئ العامة للقانون الطبيعي. والعائق الوحيد أمام تحقيق مبادئ ثانوية مقبولة إنما يظهر في تلك

---

[١] المرجع السابق .,ص 45. Italics in text.

[٢] المرجع السابق .,ص ص.45-46

[٣] المرجع السابق .,ص ص.50, 52

الأوقات التي يتعرض فيها تفكير الناس للتشويش بفعل العاطفة."[1]

ولكن إلى أي مدى يعد مذهب القانون الطبيعي للإكويني مفيداً؟ قد يشير الذين يـدفعون بـأن القـانون الطبيعي ليس مساعداً بشكل كبير إلى أن مبادئ القانون الطبيعي غالباً ما تكون من الغموض ما يجعلها غيـر ماثلة لتقديم ولو توجيهاً طفيفاً إلينا فى سعينا لتحديد الطريقة الأفضل لسلوكنا. ولنأخذ، على سبيل المثال، أحد تلك المبادئ التي تتطلب منا أن نفعل الخير ونجتنب الشر عن طريق حفظ حياة الإنسان وإزالة ما يضر بها. ما الذي يمكن أن يشير به هذا المبدأ فيما يخص تحديد موقفنا من قضية الإجهاض؟ سنرى أن الإجابة علـى هذا السؤال تعتمد بشكل كبير على عوامل أخرى غير المبدأ نفسه، فعلى كل حال من الوارد أن يستخدم كـلا الفريقين، من معارضين ومؤيدين للإجهاض، هذا المبدأ لتبرير موقفهم، غير أنه فى نهاية الأمر سيقوم قـرار كل طرف على اعتبارات أخرى من قبيل؛ رؤية الشخص الخاصة، أهمية الجنين، وغيرها من أمور مـؤثرة. ومن ثم يمكننا أن نستخدم هذه الحالة في أن نزعم بأن مبادئ القانون الطبيعي ليست بهاديات مفيدة على نحو فعلي فى حل المآزق الأخلاقية الرئيسية كما هو الحال مع الإجهاض.

من ناحية أخرى، قد يدفع بعض المؤيدين للقانون الطبيعي بأن المبادئ الحقيقية للقانون الطبيعي تمـدنا بطريقة واضحة، ومحددة جداً للمسار الأخلاقي الذي علينا أن نأخذ به فى قضايا رئيسية مختلفة. فـإذا فشـل القانون الطبيعي فى هذه الناحية فلن يكون الخطأ خطأه، بل سيكون الخطأ فى المنظر الذي فشل فـى تـأليف القانون الطبيعي بطريقة تجعله مفيداً. والحقيقة أن مؤيدي القانون الطبيعي يمكنهم أن يدفعوا بأن تقدماً كبيـراً قد تم فى العالم الحديث لرسم مبادئ تُقر بطرق غير غامضة وملتبسة، مسار السلوك السـليم. علـى سـبيل المثال، أن المبدأ المعاصر الذي يقضى باحترام الأفراد لحقوق الآخرين، يعد واضحاً جداً فيما يتعلق بـأنواع التصرفات التى تلزم عن هذا المبدأ. ومن منطلق هذا المبدأ نكون على بينة من أمرنا في ضرورة إلغاء جميع أنواع العبودية وأيضاً إزالة جميع ما فى مجتمعنا من عقبات تقف فى طريق الحقوق المتسـاوية، والفـرص العادلة للجميع، بغض النظر عن العرق، أو النوع، أو التفضيلات الجنسية، أو غيرها. فى هذه الحالـة، يعـد القانون الطبيعي معيناً عظيم الشأن، ليس فى تحقيق مجتمع عادل فحسب، بل أيضاً لتحقيق مجتمع يسعى إلى موازنة السعى إلى الحرية مع الحاجة إلى تأمين الحاجات الأساسية للناس.

٨- القانون الإنساني، والفضيلة المدنية.

أمام هذين الموقفين المتنافسين بصدد القانون الطبيعي، قد يحلو للبعض أن يسأل: أي الموقفين يوافـق الإكوينى؟ من الواضح أنه أمل فى أن يمثل القانون الطبيعي الإطار الأخلاقي الدقيق لأعضاء المجتمع. فكيف يمكن أن يتحقق له هذا؟ بالطبع ستكون توعية الناس بأهمية القانون الإلهي واحدة من الطرق. ولكن الطريقـة الأخرى، والمهمة لبلوغ هذا الهدف هي التأكيد على الفضيلة المدنية، فالأمر عند الإكويني أن الناس الفاقـدين للالتزام بأن يجعلوا من خير المجتمع خيرهم الخاص سيفسرون بالطبع القانون الطبيعي بأية طريقـة تـروق

[1] المرجع السابق ،.ص .50

لهم، ومن ثم فليس من الوارد أن يروا القانون الطبيعي على انه خالقاً للحدود الأخلاقية الدقيقة للحياة. ولهـذا السبب بالذات، من بين أسباب أخرى، إنتاب الإكوينى القلق من أنه فى الوقت الذى لا يمكـن فيـه لمبـادئ القانون الطبيعي الرئيسية أن "تُمحى من قلوب الناس" نجد أن قوة العقل لفهم الأهمية الدقيقة لهـذه المبـادئ بصدد أعمال معينة مدفوعة للدخول في تسوية رخيصة لوجود الرغبة والشهوة. ففي هذه الحالة يكون المبـدأ العام الذي يجب اتباعه معروفاً، إلا أن العقل "معاقاً عن تطبيق هذا المبدأ على مسألة معينة في الواقع بسـبب الشهوة الجنسية، أو أية عاطفة أخرى.[١] علاوة على أن معرفة المبادئ الثانوية الصحيحة التي على الأفراد أن يتبعونها يمكن هذه المرة أن "تمحى من قلوب الناس بفعل قناعات شريرة *evil persuasions*."[٢]

وهنا يعد القانون الإنساني أداة مهمة فى التغلب على كل من هذه المشكلات، وأيضاً فى إعطاء القانون الطبيعي أهميته المستمرة كمجموعة دقيقة من الحدود الأخلاقية لتحديد طبيعة السلوك. والقانون الإنساني الذي يجسد مبادئ القانون الطبيعي يجب أن يعلم الفضيلة ويعود الأفراد على تدعيم تعاليم القانون الطبيعي. فمـن خلال التأثير المطوع "للتدريب"، وأيضاً، وعلى نحو خاص"الخوف من العقاب" يتعلم الأفراد "نظام القـوانين" ويتذكرون أن عليهم أن يوفقوا حياتهم طبقاً لهذا المسار الصحيح للسلوك الذي تضـعه كـلا مـن المبـادئ الرئيسية، والثانوية للقانون الطبيعي.[٣] ومن هنا تصير التوعية بمدى أهمية الفضائل المدنية، التي توجه الناس بعيداً عن ميولهم الأنانية، وافتقاد الاعتبار في الصالح العام، من إحدى الوظائف الرئيسية للمجتمع. فى هـذا الصدد يساعد القانون الإنساني، كما هو الحال عند أفلاطون وأرسطو في رؤيتهما للمجتمع العقلانـي، علـى توضيح الأدوار فى المجتمع، والإسهامات المتوقعة من الناس بصدد كل من هذه الأدوار. فالجنـدي، علـى سبيل المثال، عليه أن يدافع عن الدولة، والقساوسة عليهم أن يقدموا المعرفة الروحانية، وعلـى الحـاكم أن يحكم بالعدل.[٤]

ولكننا نجد الإكويني يحذرنا، فيما يخص ما نأمل فى إنجازه من خلال القانون الإنسـاني، مـن تبنـى مجموعة عملية من التوقعات. فيجب أن يكون واضحاً أنه نظراً لأن أغلبية الناس لا يفصحون عـن كمـال أخلاقي، فمن المستحيل خلق قانون إنساني قادر على مكافحة كافة الرذائل. وأفضل ما يمكن للقانون الإنساني أن يقوم به هو إلغاء الرذائل الكبرى، تلك الأعمال التي ما إذا أُستبيحت، ستقوض المجتمع الإنساني، ولهـذا السبب يجب أن تكون هناك قوانين ضد القتل، والسرقة، وما إلى ذلك.[5]

تشير وجهة النظر هذه، أنه سيكون من الخطأ أن نحاول خلق قوانين إنسانية من شأنها محاربة جميـع الرذائل. فلكي يتجسد هدف مثل هذا فى قانون إنساني يجب أن تكون هنـاك شـرطة للأخـلاق *morals*

---

[١] المرجع السابق ,.ص 54.

[٢] المرجع السابق ,.ص 54.

[3] المرجع السابق ,.ص 56.

[٤] المرجع السابق ,.ص 63.

[5] المرجع السابق ,.ص 68.

police في كل ركن وناحية تستجوب الجميع بصدد الطبيعة الأخلاقية لنواياهم، وسيكون على كـل منـا أن يراجع مع هذه الشرطة ما إذا كانت أنشطتنا التي نشرع فى القيام بها محظورة أخلاقياً أم لا. وهذا وضع من شأنه أن يصعب من إحلال أواصر فعالة من الجماعية. ومن منطلق هذه الروح، قد يأتينا الإكوينى في وقـت ما، على سبيل المثال، قائلاً: "إنه لمن الصحيح لمن هم فى السلطة أن يتسامحوا مع بعض الشرور بحيـث لا نمنع خيرات أخرى، أو حتى لتجنب وقوع شرور أسوأ."[١] وباتباعه هذا النوع من الحجة، نجـد الإكـويني، وعن طيب خاطر، مستشهداً بالقديس أوغسطين الذي قال "إذا كان لك أن تترك هذا العـالم تمزقـه الرغبـة الجنسية فعليك بقمع الدعارة." علاوة أننا من الجائز أن نتسامح مع غير المؤمنين، فـي رأي الإكـوينى، لأن خيراً أعظم قد يأتينا من ذلك أو لربما درأنا به شراً ما.[٢]

٩- الإكويني وتناوله للفضيلة المدنية والمجتمع المدني.

مع ذلك، سيكون تعليم الناس عادات الفضيلة المدنية بما يمكنهم من تدعيم الصالح العام، هو الغـرض الرئيسي لرؤية الإكويني للقانون الإنساني. إلا أنه اعتقد؛ على خلاف أرسطو؛ أن عادات الفضيلة المدنية التي تعلم احترام الحدود الأخلاقية المجسدة فى القانون الطبيعي، لا يمكن لها الاستمرار على المـدى الطويـل إلا عندما يتقاسم الناس الاعتقاد بتعاليم الكنيسة الكاثوليكية فيما يخص طبيعة القانون السماوي. فعندما يفهم الناس معاً انهم جزء من عالم مشترك ينظمه الرب، فهم لن يفهموا أصل الأخلاق والقانون الطبيعي فحسـب، بـل سيمرون أيضاً بخبرة الوحي الديني كمصدر للأخلاق يساعدهم فى ترابطهم بعضهم ببعض وبشكل اجتماعي وبطريقة لم يكن لأرسطو أن يتصورها. فلقد كان الأخير يأمل بلا شك فى مجتمع سياسي يقوم على الصداقة، والتضامن الاجتماعي، ولكن كان من شأن الإكوينى أن يدفع بأن هذا الأمل لا يمكن بلوغه على أفضل وجـه إلا عندما يتماسك أعضاء المجتمع بالتزام مشترك بالقانون السماوي، والإيمان بتعاليم الكنيسة الكاثوليكية.

ولكن ستظل هناك مشكلة مهمة فى رؤية الإكويني للفضيلة المدنية من وجهة نظر مفكـري المجتمـع المدني الحديث. فهو يرى أنه على الأفراد أن يجعلوا من تعاليم الكنيسة الكاثوليكية مركزاً لحياتهم. فها هـو عند مناقشته للهرطقة يقول " انه إذا كان من العدل أن نجد مزيفي النقود أو أي مجرمين آخرين يعدمون على الفور تحت مقاصل الحكام العلمانيين، فمن الأكثر عدلاً بالنسبة للزنادقة أنهم بمجرد الإمساك بهم يهرطقـون ألا نكتفي بنفيهم عن المجتمع، بل أن نذهب بهم إلى المقاصل."[٣] وقد دعم هذا البيان الصارم بقوله أن الكنيسة تأمل فى هداية "من هم فى ضلال." وهنا ليس من شك أن الإكوينى كان يحمى المجتمع من كل هؤلاء الـذين قد يقوضوا الإيمان، ومعه منافع المجتمع. ولكنه فى اتخاذه هذا الموقف أظهر أن هناك مؤسسة واحدة، وهى

---

[1] Aqinas, *The Summa of Theology, in St. Thomas Aquinas: on Politicc and Ethics,* edited by Paul E. Sigmund, (New York: Norton and Company, 1988), ص 62.

[٢] المرجع السابق.,ص .62

[٣] المرجع السابق.,ص .63

الكنيسة، يجب أن يكون لها الدور الفعال والقوي فى الحياة الأخلاقية والثقافية لكل مواطن. وبموجـب هـذه الحقيقة ليس للأفراد؛ فى استدلالهم لما هو أفضل للمجتمع؛ أن يشككوا فى سلطة الكنيسة كحقيقة واقعة.

فماذا والمجتمع المدني يشير، كما رأينا، إلى الحاجة إلى حيز مستقل يمكن للأفراد فيه أن يتنقلوا وسط جماعات، ومؤسسات مختلفة، ومن هذه الخبرة يحددون أي الطرق هي الأفضل بالنسبة لهـم فـى الحيـاة؟ هيهات، فهذه الرؤية للمجتمع قد تمثل، بالنسبة للإكويني، تهديداً لاستقلالية الكنيسة، وعلى نحو خاص لقدرتها على تحديد طبيعة النظام الأخلاقي للمجتمع. وليس أمامنا الآن إلا أن ننتقل إلى التفكير الإصـلاحي لننـاقش تناول المسيحية كما جاء هناك.

١٠- لوثر، وكالفن: مقدمة

كان الهدف الرئيسي أمام كلاً من مارتن لوثر *Martin Luther* (١٤٨٣– ١٥٤٦م) وجـون كـالفن *John Calvin* (١٥٠٩– ١٥٦٤م) هو سلطة الكنيسة الكاثوليكية الرومانية. فقد دفع لوثر، على حد ما أشار شيلدون فولن *Sheldon Wolin* بأن "الخبرة الدينية قد تمركزت حول اتصال شخصي مكثف بـين الفـرد، والرب."[١] فالأفراد يجب أن يكون لديهم علاقة مباشرة مع الرب ، تقوم على الإيمان الذي يطهر النفس ويتيح لنا حب الله. وبفضيلة الإيمان، ترغب نفوسنا فى أن تصير جميع الأشياء، و(الأهم أجسادنا) طاهرة أخلاقيـاً بحيث نكون قادرين على حب الله. وكنتيجة للإيمان يصبح الشخص مطيعاً لوصايا الكتاب المقدس، ومن ثـم كابحاً "للفسوق والرغبة الجنسية." لقد رأى لوثر أن "الإيمان وحده، وكلمة الله لهما أن يحكما الـنفس. تمامـاً مثلما الحديد المنصهر يتوهج كاللهيب لاتحاد النار معه كذلك الكلمة تشع صفاتها فى الروح."[٢]

وبناء على هذه الرؤية بحث لوثر فى إزالة الهياكل الراسخة لسلطة الكنيسة بقدر الإمكان. فهذه الهياكل لم تخدم إلا في إعاقة ما يجب أن يقوم من علاقة مباشرة بين الأفراد، وبين الرب.[٣] علاوة على أنه فى إزالتها آمل لوثر أن يهب الناس نصيب أعظم من الحرية الروحانية. فنراه يقول أنه يمكن للفرد أن يكون "مسـئولاً عن إيمانه الشخصي، ويجب أن ينظر إليه على أنه الإيمان الصحيح بالنسبة له."[٤] فالإيمـان داخـل مجتمـع المؤمنين، عند لوثر، هو مسألة يجب تركها لكل شخص حيث لا يمكن لأحد أن يجبر الآخر علـى اعتنـاق مذاهب لا يعتقد فيها من وازع إرادته، وضميره الشخصي "الإيمان عمل حر لا يمكن إجبار أحد عليه."[٥]

---

[١]Sheldon S. Woiln, *Politics and Vision, (Boston: Little Brown and Company, 1960), ص 149.*

[٢]Luther, "On Christian Liberty," in *Three Treaties: Martin Luther,* (Philadelphia: Fortress Press, 1960), ص 284; also, ص ص 282-83, 294-96.

[٣]Wolin, *Politics and Vision,* ص 152.

[٤]Martin Luther, "Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed," in William Ebenstein and Alan O. Ebenstein, *Great Political Thinkers: Plato to the Present* (Chicago: Holt, Rinehart and Winston, 1991), ص 351.

[٥] المرجع السابق.,ص .351

فى المقابل، رفض "كالفن" *Calvin* -مثلما يقول "فولن"- أن يكون المجتمع الديني بمثابة نظام متـروك للمشاركة الحرة يحكمه الاقناع دون القوة، بل إن هذا المجتمع لا يمكن أن يقوم إلا إذا كان هناك بناء قـوي من السلطة لتأمين "الترابط، والتضامن الجماعي." ومجتمع الكنيسة، بدون إعادة البابا، يجب أن تحكمه جماعة قيادية قوية.[١] ذلك أن "كالفن" قد اعتقد أن الكنيسة، والإشارة هنا إلى كنيسته، يجب أن تؤسـس نظامـاً مـن الضبط لتحكم وتضع الحدود للناس بحيث يكونوا قادرين على تقبل تعاليم الرب. فبدون الانضباط لـن تقـدم الكنيسة سوى أشخاص ضالين عن تعاليم الكنيسة، وهي عاقبة من شأنها أن "تدعم من التفكك الكلى للكنيسة."[٢] لذلك كانت الكنيسة محقة فى وضع قواعد تتعلق بالحياة الجنسية للناس، ووقت فـراغهم، وعلاقـاتهم داخـل الأسر.[٣]

ما يثير السخرية هنا أن الأفراد بعد انفطامهم عن سلطة الكنيسة الرومانية، وقعوا تحت سلطة كنيسـة جديدة هدفها، كما يشير فولن، "قولبة الناس وفق نظرة عامة، ومن ثم تلقينهم دروس الصالح العام."[٤] فبالنسبة لكالفن، من شأن أثر الكنيسة على الأفراد أن يعرض الناس لمتطلبات النظام والانضباط أو لمعايير الفضـيلة المدنية ،ومحصلات هذه السياسة ضمان أن يكون الشخص عضواً جيداً، ومساهماً فى المجتمع، مع كونه، فى نفس الوقت، مؤمن قوي وملتزم.[٥]

١١- لوثر، وكالفن: الأخلاق، والفضيلة المدنية.

طالب كلاً من لوثر وكالفن المواطنين بأن يضمروا، ويعلنوا ولاء للدولة، وأن يحترموا جهودهـا فـى حفظ النظام. فقد رأى لوثر أنه لو كان الناس جميعاً تدفعهم وتحركهم كلمة الرب، لما كانت هناك حاجة إلـى دولة لفرض النظام وتكريس القيود. وأردف قائلاً أن المسيح اعترف بالسيف ولكنه لم يحتج إلى استخدامه فى ملكوته. ولكنه؛ أي لوثر؛ اعتقد أن من يعيشون بكلمة الرب، أي المسيحيين، لا يمثلون سوى أقلية فـي هـذا العالم، ولأن معظم الناس غير مدفوعين بالتقوى المسيحية،[٦] فلا غرو من وجود حاجة إلى دولـة، تسـتخدم قوتها لضمان الامتثال للقانون، وكذلك حفظ النظام بما يكفى لحماية حياة وممتلكات الأفراد*.[١]

---

[١]Wolin, *Politics and Vision,* ص ص 167-68.

[٢]John Calvin, “Institutes of the Christian Religion,” in Ebestein, ص 357.

[٣]Sibley, *Political ideas and Ideologies,* ص 322.

[٤]Sheldon S. Wolin, *Politics and vision,* ص 179.

[٥] المرجع السابق .,ص ص.182 ,172 ,190

[٦]Martin Luther, “Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed?” in Ebestein, ص 347.

* من العبث البحث عند لوثر عن فكرة الدولة، انه لا يعرف الا السلطة. وأطره هى الأشـكال الوسـيطية القديمـة: المسـيحية، الامبراطورية. وفكر لوثر غير سياسى، ومناهض للقانون والحقوق، لكنه ثورى دينياً، ومحافظ، بل رجعي فى السياسة كما فى المجال الاقتصادى أو العلمى. ولوثر مقتنع بأن الأمراء أكبر المجانين واكثر قطاع الطرق لؤماً على وجه الأرض، ومع ذلك لا =

وانطلاقاً من أن تقوى المسيحيين تنفي، بالنسبة لهم، ضرورة استخدام القوة كأساس للسلوك السليم، فهل عليهم أن يخضعوا لدولة تستخدم القوة لضمان الامتثال للقوانين؟ أجاب لوثر مؤكداً أن المسيحي الحقيقي لابد أن يخضع نفسه للدولة ويفعل ما في وسعه "لمد وإطالة الحكم الذي قد يقوم ويستمر على الشرف، والخـوف *honor and fear*."[٢] وفى العالم العلماني يجب أن يفصح المسيحي عن الفضيلة المدنية بدعمـه لنظـامين أخلاقيين متعارضين. فأخلاقه المسيحية تطالبه أن يكون معنياً بالعمل "على الأرض من أجل الآخرين، وليس من أجل نفسه." بل تقتضى أن "يقوم بما هو حتى في غير حاجته القيام به." فالمسيحي يسـاعد المـريض، ويقضي لجاره ما يلزم من حاجات."[٣] لكن، بالإضافة إلى ذلك، يجب على المسيحي الصالح أن يساهم بنصيبه فى مجريات حفظ النظام للمجتمع، وهذا ما يعنى أنه فى أوقات معينة قد يكون عليه القبول بأن يودي بحياتـه في سبيل الدولة. "فعليك دائماً أن ترى هذا النقص فى عدد الجلادين، أو حاملي الصـولجان، أو القضـاة، أو اللوردات، أو الأمراء، وتجد أنك مؤهل لشغل أي من هذه المناصب فتبادر بعرض خدماتك."[٤]

تبنى كالفن وجهة نظر مماثلة فيما يخص المسئوليات الأخلاقية للمواطنة. وأشار أن الاهتمام الرئيسـي للحكومة فى العالم السياسي إنما يكون بحاجات ومتطلبات استمرار الوجود الفيزيقي؛ بما فى ذلـك الإمـداد بالطعام والملبس، وأيضاً تفعيل القوانين من أجل تنظيم المجتمع وفق "قواعد القداسة، والاسـتقامة، ورجاحـة العقل."[٥] فمن الضروري أن نعترف بأهمية وجود حكومة مدنية تساند عبادة الله، وتحفظ المـذاهب الدينيـة " الطاهرة "، وتدافع عن دستور الكنيسة، وتصون السلام، والعدالة المدنية بين الناس."[٦] ولتحقيق هذه الأهداف سيلزم على الدولة أن تستخدم طرق من العقاب القاسي بحيث يمكن حماية الأبرياء من أعمـال "الأشـرار". وهى فى ذلك، لا تعمل بشكل "مغاير" لحكم المسيح.** فالحقيقة أن هناك الكثير من الأشرار، والمنحرفين، ما

=

يرى وسيلة اخرى غير قوتهم المطلقة. ورغم التمييزات التى وضعها فقد= = انتهى إلى منحهم نوعاً من الرسـالة الروحيـة: الدفاع عن الايمان، الحق، ونشره، وتنمية التعليم وتشجيع الثقافة. انظر جان توشار ص. ٢١٦، <المترجم>.

[١] المرجع السابق .,ص 350

[٢] المرجع السابق .,ص 348.

[٣] المرجع السابق .,ص 348.

[٤] المرجع السابق .,ص 349.

[٥] John Calvin, "On Christian Liberty," in *On God and Political Duty*,(Indianapolis: Bobbs-Merril, 19950), ص 41.

[٦] John Calvin "Institutes of the Christian Religion," in Ebenstein, ص ص 359, 361.

** لم يكن كالفن اقل من لوثر عداء "لغير الواقعيين" الذين ينشدون تحرير المسيحى من النظام السياسى التقليـدى. وفضـله انـه عارضهم ببناء اكثر عقلانية، وبالتالى فعالية من "السلطة الدستورية" (L'obrig Keitsaa) اللوثرية. وكتاب كالفن "المؤسسـة المسيحية" L'institution Chre`tienne يتضمن صيغ ذات رنين لوثري يدور حول ضرورة الخضوع للحكم الذى يأتى مـن الله، وللحرية المسيحية التى "تتلاءم تماماً مع العبودية المدنية". ان الانتقال من القانون إلى الايمان يتطلب تغيير الخطة، ولكـن كالفن الذى يصر على الاستمرارية بين العهد القديم، والعهد الجديد، يقيم نوعاً من الوحدة بين الروحى والزمنـى. والمسـيحى =

لم تكن هناك سلطة الدولة لكسر شوكتهم، لن تقوم قائمة لحياة مدنية مسيحية.[١] وهنا سينبغي؛ في نظر لـوثر؛ بالنسبة لمن هم مطالبون بتنفيذ التزام الدولة بالنظام المدني أن يلجئوا إلى ممارسات تبـدو متعارضـة مـع الأخلاق المسيحية، مثل ماذا؟! مثل القتل. مع ذلك، وبدون مقاومة الشر بواسطة الدولة لن تكون هناك طريقة لإيجاد حيز يمكن أن يصون التعاليم المسيحية. فالعمل بما تقتضيه الدولة؛ حتى إذا كان ذلك يعنـى أن تقتـل الآخرين تحت شعار مقاومة الشر، يخول لنا إرساء الدعائم لدولة مسيحية، ومن ثم يحفـظ بالفعـل الالتـزام بالمبادئ المسيحية.

لكن المسيحيين قد حذروا من تبنى تلك الطرق أو المسالك الخاصة التى ينتهجها من يجب على الدولـة أن تحميهم منهم. "فالرب لا يوصي بحفظ العقل طاهراً ونقياً من كل شـهوة جنسـية *libidinous desire* فحسب، بل أيضاً ينهى عن كل فاحشة *obscenity* وفسوق ظاهر*external lasciviousness*."[٢] وكما هـو الحال عند لوثر، رأى كالفن أن العيش فى سلام مع الرب يتطلب أن نتصدق على جيراننا ونقدم لهم خـدماتنا .[٣] ففي حياتهم اليومية يجب أن يفصح المسيحيين عن الفضيلة المدنية بأن يكونوا قادرين على "تحمـل الأذى والسباب،" وأن يحسنوا إلى من يسيئون إليهم."[٤] وفى نفس الوقت، على المسيحيين، وكجزء مما يعنيه بحفـظ الفضيلة المدنية، أن يطيعوا الدولة، وينفذوا تلك السياسات التي من شأنها تدعيم النظام والمدنية.

١٢- الدولة، والحرية الفكرية لدى لوثر وكالفن.

فى مناقشتهما لدور الدولة، لم يراها أي من لوثر أو كالفن حامية للحرية الفكرية أو الأخلاقية. مبـدئياً، قد يبدو الأمر عكس ذلك بالنسبة للوثر؛ الذي قال أنه لا يجب على الدولة أن تستخدم سلطتها للتدخل في تعاليم الكنيسة وإقرار قوانين النفس."[٥] وفى اتخاذه هذا الموقف، أوضح لوثر أن المواطنين ما كان لهم أن يتعرضوا

=

يجب ألا يعتبر نفسه كغريب فى هذا العالم وضعته مشيئة الله حيث هو، ان للمجتمع اهدافاً مادية متواضعة، ازدهـار الافـراد ضمن النظام، وله ايضاً غايات اسمى: "بروز شكل عام للدين بين المسيحيين، وان تسود الانسانية بين الناس". وهكذا لا تنفـى التبعية للشريعة الالهية السياسة العقلانية بل بالعكس تجعلها ضرورية.والمبدأ القائل بان كل سلطة جديرة بالاحترام لذاتها، لأنها من تأسيس الله، له نتيجة طبيعية: لا وجود للسلطة إلا من اجل القيام بالمهمة الروحية التى قوامها قيادة الناس كما يشاء الله من اجل تسهيل خلاصهم. هذا المبدأ الثانى يدخل ضمناً فى العقيدة، فكرة الرقابة، التى هى بـذرة الفتنـة الممكنـة بـين الزمنـى والروحى. ولكن كالفن عندما اهدى "المؤسسة" إلى فرانسوا الأول كان الولاء هو المنتصر. كما ان الاختيـار النظـرى بـين مختلف اشكال الحكومات لم يكن يهم المصلح كالفن: ذلك شأن تقنى ورهن الظروف. المهم من وجهة نظر مسيحية ان يطـاع الحكام، أي سلطة مهما كان شكلها، حتى ولو استبدادياً. المرجع السابق. <المترجم>.

[١] المرجع السابق.,ص ص.359, 361

[٢]John Calvin, “On Christian Liberty,” in *On God and Political Duty,* ص 43.

[٣] المرجع السابق.,ص .37

[٤]John Calvin, “On Civil Government,” in *On God and Political Duty,* ص 69.

[٥]Martin Luther, “Secular Authority: To What Extent Should It Be Obeyed?” ص 350.

إلى ضيم من دولة تسعى لحفظ مذاهب كاثوليكية. فقال أنه "إذا ما أمرك أميرك أو رئيس مقاطعتك أن تؤيد أو توافق على البابا، أو أن تؤمن بهذا أو ذاك، أو أن ينهيك عن قراءة كتب معينة، عليك وقتها أن تقول له "*عشم إبليس في الجنة*" *it does not befit Lucifer to sit by the side of God*."[١] وهنا نجد أن الرؤية القائلة بأنه على الدولة ألا تفرض مذاهب كاثوليكية، إنما تأتى متوافقة مع الموقف المذكور آنفاً، عند لوثر، مـن أن إيمان الأفراد لابد أن ينشأ عن ضميرهم، وإرادتهم.[٢]

بخلاف أوغسطين الذي لم ير الدولة إلا بصفتها قادرة على حفظ النظام، ومجرد جـزء مـن مدينـة الأرض الفاسدة، رآها لوثر مساهماً ضرورياً فى مساعدة الناس فى نيل الحرية من الكنيسة الكاثوليكية.[٣] فهو لم يكن معنياً بمجرد حماية الناس من الكنيسة الكاثوليكية فحسب، بل أيضاً بتأمين النظام السياسي، واعتقـد، على حد ما يقول *Wolin* ، أنه أمام الكثير من الشرور التي تواجه المجتمع يصير المجتمع السياسي في غاية الهشاشة. ولمنع تدمير آلة المجتمع فقد خُولت الدولة مهمة إلهية لدعم النظام، وإذا ما نجحت فسـيكون مـن شأنها عندئذٍ أن تساعد في تأمين آمال الكنيسة التي أُعيد تشكيلها من جديد، والتي نادى بها لوثر.[٤] باتخاذه هذه المقاربة اعتقد لوثر أن على الدولة أن تحمي مذاهب الكنيسة، وذلك في زعمه أن الحكومة في استطاعتها أن تنكر على الشخص حقه فى أن يشك في الأفكار الرئيسية للعقيدة المسيحية. فلم يكن لرؤيته أن تساند طرق أو مناهج الحياة، والحقوق الأساسية للأفراد ممن يجيء سلوكهم معارضاً لتعاليم الكنيسة.[5] ومن ثـم فمـا يثيـر السخرية هنا أن لوثر، ذاك الذي دفع في صالح الحرية الفكرية في العالم الروحاني، نراه في العالم السياسـي مناوئاً لها. ومثلما يقول فولن "لم يكن من بد أن يتحول العنصر الإلهي فى السلطة السياسية من مبدأ تأسيسي مقوم إلى مبدأ قمعي وقسري."[٦]

وردت هذه الدولة القامعة لحرية المعتقدات فى فكر كالفن أيضاً. ذاك الذي ذكر؛ مستشـهداً بالكتـاب المقدس؛ أن "الحكام ما هم إلا ممثلين للرب، منتقمين ينفذون غضبه على من يرتكب الشـر."[٧] والمـواطنين المدنيين المسيحيين هم وكلاء الرب، وبذلك يجب دائماً أن يدافعوا عن "شرف" الرب."[٨] فالدولة لـيس عليهـا مجرد حماية الممتلكات، وحفظ السلام، وتأمين العدالة فحسب، بل من واجبها أيضاً أن تتأكد من عدم انتهـاك قانون الرب، وتدنيسه بالتجديف على الملأ.[٩] وإنما حيازة الدولة للسلطة كانت لإعلاء أهداف، ومذاهب دينية،

---

[١] المرجع السابق .,ص .353

[٢] المرجع السابق .,ص .351

[٣]Wolin, *Politics and Vision, ص 156.*

[٤] المرجع السابق .,ص .157

[5]Sibley, *Political Ideas and Ideologies,* ص ص 318-19.

[٦]Wolin, *Politics and Vision,* ص ص 157-58.

[٧]John Calvin, “On Civil Government,” in *On God and Political Duty,* ص49.

[٨]john Calvin, Institutes of the Christian religion,” in Ebenstein, ص 360.

[٩] المرجع السابق .,ص .360

علاوة على أن الكنيسة، والدولة من شأنهما أن يصبحا شريكين فى الاحتفاظ بما يكفي من سيطرة، وسـلطة على الأفراد ما يضمن المحافظة على السلوك المدني، وأيضاً احترام العقيدة الدينية. وهنا يذكر فولن "فى كلا العالمين يحمل "كالفن" الإنسان على أن يكون صنيعة النظام خاضعاً للقيود، وتحت سيطرة السلطة."[1] وبرؤيته هذه رفض كالفن أن يتاح للأفراد الطعن في المقدمات الأخلاقية التي قامت عليها رؤيته للدولـة، والكنيسـة، ومن ثم كان من شأنه أن ينكر الحرية الفكرية، مثلما أنكرها لوثر.[2]

ولما كان من المفترض أن تكون كنيسة "لوثر" عبارة عن مجتمع من المؤمنين ليس خاضـعاً لأنظمـة كنسية قمعية، فيبدو أنه فاق "كالفن" في استعداده لتدعيم أهداف المجتمع المدني. ولكن بناء علـى أن دولتـه قمعية مثل دولة "كالفن"، فإنه، أي لوثر لا يعد مدعماً، مثله، للحيز المستقل، المنفصل عـن سـلطة الدولـة. وكذلك الحال أيضاً معه هو، وكالفن فيما يخص إمكانية تحقيق تلك البيئة الأخلاقية التي تسيد مذهب الحقـوق للجميع بما يتوافق مع الالتزام بفضيلة مدنية تساعد على حفظ تلك الحقوق.

١٣- الدلالات الضمنية على الفضيلة المدنية والمجتمع المدنى.

يتطلب مذهب الفضيلة المدنية المسيحية، بالنسبة للوثر، وكالفن أن يقوم الأفراد بتأييد الدولة فى جهودها نحو إحباط الخطيئة، والذود عن استقامة المسيحية، مثلما أشرنا آنفاً، خاصة ضد الطاعنين فيها. فبتـدعيمهم لعادات الفضيلة المدنية، يقدم المواطنون إسهاماتهم للدولة، محافظين بذلك على القيام حتى بتلك الوظائف التي قد تبدو غير مسيحية فى طبيعتها، مثل القتل، إذا اقتضى الأمر ذلك. هذه النظرة للفضيلة المدنية التي تشـير أن المواطنين يجب أن يدعموا جهود الدولة لحفظ السلام، والعدالة المدنية إنما تسلم بواقعية أوغسطين التـي أفادت بأن معظم الناس لن يعيشوا حياة من شأنها التقليل من حاجة الدولة إلى استخدام القوة لتأمين السـلام. وبتسليمنا بأنه سيوجد دائماً من يهدد النظام الصالح، سيكون من الصعب، بالنسبة للوثر وكـالفن، أن نتخيـل كيف يمكن للمجتمع "الإكويني" العادل أن يتحقق، ذلك المجتمع الذي يعيش فيه الأفـراد، تمامـاً مثلمـا رأى أرسطو، شعور بالتضامن الاجتماعي قائماً على مجتمع مبنى ومنظم على العقل. فى هذا الصدد يبدو كلاً من لوثر، وكالفن مشاركين أوغسطين نفس منظوره عن المجتمع.

ويبقى أن هناك جانب مهم من الفضيلة المدنية قد يزعم البعض بظهوره من وراء جهـود الإصـلاح للوثر وكالفن. فدعوة الإصلاح إلى الإستقلال عن المؤسسات الخارجية، مثل الكنيسـة الكاثوليكيـة- التـي ترعاها الحكومة، إنما تشير بالبنان إلى اتجاه الفضيلة المدنية، والحيز المستقل بالمواصفات الواردة فى الفصل الأول، الذي يمكن للناس فيه ممارسة حريتهم فى الاعتقاد، وتحديد التزاماتهم الدينية. وبـالطبع لـم يطالـب مفكرو الإصلاح، الذين ناقشناهم هنا، ببيئة من هذا النوع، والحقيقة الدامغة أنه كان لكل منهما أن يرفضـها.

---

[1] Wolin, *Politics and Vision* , ص. 173.

[2] Sibley, *Political Ideas and Ideologies,* ص. 323.

ومع ذلك فإن التوجه الضاغط للحركة الإصلاحية في دفعها بأن الفرد لابد وأن يحكم بواسطة إيمانه، ولـيس بواسطة مؤسسات خارجية مسيطرة إنما يضع الأساس لإقامة حيزاً مستقلاً ليس معرضاً لتدخل الدولة.

ذلك أنه بربط الحاجة إلى الإستقلال عن الكنيسة الكاثوليكية بالعمل الخيري، والاهتمام بالآخرين كمـا فعل لوثر وكالفن، فإننا نخلق أساساً للتحرك فى اتجاه المجتمع المدني. وكل هذا مطلوباً لإكمـال المشـروع الذي يجب أن يحل الشكل القمعي للدولة التي دافع عنها كلاً من لوثر، وكالفن (وأيضا المجتمع الديني القمعي الذي نادى به كالفن) بدولة يتشكل أساسها من بيئة أخلاقية تحمى الحقوق، وأيضاً من الفضائل المدنية، مـن قبيل التسامح والاحترام المتبادل التي تؤمن تلك الحقوق. وهنا قد يدفع البعض بأن كتابات هـوبز *Hobbes* ولوك *Locke* وكانط *Kant* (الذين ستناقشهم فى الجزء القادم من الكتاب) تتحرك فى هذا الاتجـاه بأخـذها الأفكار المسيحية للاستقلالية، والأعمال الخيرية وإعادة تقديمها فى شكل علمانى. فى هذه الحالة يكون المقابل السياسي الأفضل مطابقةً لهذه الخبرة هو المجتمع المدني.

١٤- الانتقال إلى مكيافللى.

قبل الانتقال مباشرة إلى مناقشة هؤلاء الكتاب فى الجزء التالي من الكتاب، ومناقشـة مكيـافللى فـى الفصل القادم، نرى من الواجب أن نضع فى اعتبارنا التغييرات التي وقعت فى هذه الفترة فيما يتعلق بطبيعة الحكومة، وشكلها. فكما يشير جورج سابين *George Sabine* أنه في غضون القـرنين الخـامس عشـر، والسادس عشر تمركزت السلطة السياسية فى أوروبا الغربية *Western Europe* ، وإلى حد بعيد، فى أيدي النظم الملكية الجبارة. وبنمو وتعاظم قوة هذه النظم، ضعفت قوة ونفـوذ طبقـات أخـرى مثـل النـبلاء، والاكليروس أو رجال الدين. فى هذا الوضع أصبح الملك هو الشخص الرئيسي الذي يرمز للوحدة القومية.[١] علاوة على أن الدولة كانت مجبرة على أن تمضى فى دور جديد فيما يتعلق بالتغيرات فى الحياة الاقتصادية للمجتمعات الأوروبية. تلك التغيرات التى عكست ما كان قد صار واقعاً من توجه الأنشـطة التجاريـة إلـى أسواق أضخم من تلك التي كانت موجودة فى أوروبا العصر الوسيط. فى المجتمع القروسطي كانت التجـارة محكومة من قِبل طوائف الحرف *guilds*[*] المنتجة التي عملت فى حدود الأسواق أو المدن المحلية. أثناء هذه الفترة ظهرت طبقة برجوازية جديدة من التجار ورجال الأعمال لاستغلال الأسواق فى أي مكان، ولـم تعـد التجارة قاصرة على الأسواق المحلية فى المدن. فهؤلاء كان لديهم من أموال الاسـتثمار مـا يمكّـنهم مـن

---

[١] Sabine, *A History of political theory*, ص ص.331-32.

[*] سيرد هذا المصطلح مرة أخرى، وبالتفصيل، عند مناقشة نقد ماركس للمجتمع المدني، في الفصل الرابع عشر. وبالإضافة إلـى ما سيطرحه الكاتب في ذلك الفصل، يجدر بنا أن نشير، ولمزيد من التوضيح، إلى وصف ماركس لهذه الطوائف الحرفيـة أو Stände، كما في الألمانية، بأنها قد تميزت بتوسط الطبيعة الذرية الخاصة للأفراد، والشمولية العيانية للدولة، وتجد نفسها قـد منحت دوراً في تنظيم الدائرة التشريعية. راجع ماركس ونقده للسياسة؛ اندريه توزيل، سيزار لوبوريني، ايتين باليبار؛ ترجمـة جوزيف عبد الله، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١. <المترجم>.

الشروع في أعمال جديدة، والسعي وراء أرباح ضخمة من وراء هذه الاستثمارات. علاوة على أنهم بخلقهـم أسواق جديدة صار؛ هؤلاء التجار؛ قادرين على ممارسة السيطرة على إنتاج السلع أيضاً. ولم يعدوا بعد ذلك مدينين بالفضل لتلك الطوائف الحرفية فراكموا من الثروة ما يكفى لتحدى مكانة، ومركز حتى طبقة النـبلاء التقليدية.[١]

فى هذا السياق المتحول كانت هناك حاجة إلى حكومة مركزية يمكنها مسـاعدة الطبقـات التجاريـة الجديدة بخلق بيئة حاضنة لأنشطتهم، خاصةً فيما يخص حاجتهم إلى ترتيبات تتعلـق بالأسـعار، وظـروف التشغيل، وجودة السلع.[٢] فى سبيل هذا بدت هناك رغبة من قِبل طبقة رجال الأعمال الجديدة فى إيجاد دولـة أكثر مركزية تحت سلطة ملك قوي. هذه الدولة كانت أكبر فى حجمها، ومدى تحركها من المجتمع التقليـدي فى القرون الوسطى. فبدلاً من حكومة تسيطر على مجتمع إقطاعي صغير صارت هناك حكومة قومية كبيرة تفرض سيادتها على ما صار من مجتمعات إقطاعية صغيرة مستقلة.

وقد رأت الطبقة البرجوازية الجديدة- الممثلة للثروة الجديدة التي قامت علـى عقليـة المشـروعات- الملك الذي ترأس الدولة المركزية الجديدة كحليف طبيعي لها. فهو بالنسبة لهم، وبتـوفيره للعدالـة وحفـظ السيطرة العسكرية، كان قادراً على تحقيق النمط المستقر من الحكم الذي كان لازماً جـداً لنشـاط الأعمـال الخاص بطبقة التجار الجديدة. وهو ما كان بالفعل؛ فقد وفر الملك للطبقة التجارية الجديدة من الأمان مـا لـم يتوفر للطبقة التقليدية من النبلاء الإقطاعيين. فى ذلك الوقت لم تكن هذه الطبقة على استعداد لخلق مؤسسات نيابية يكون لها مكانة أعظم من مكانة الملك لأن الطبقات التجارية لم تكن حينذاك قادرة بعد على السـيطرة على البرلمانات التي ظلت تحت سيطرة النبلاء.[٣] وفيما بعد ، كما سنرى فى مناقشتنا للوك فى الفصل السابع،

---

[١] المرجع السابق .,ص 332

[٢] المرجع السابق .,ص 332.

[٣] المرجع السابق .,ص 333.

قراءات مقترحة

Althaus, Paul. *The Ethics of Martin Luther*. Philadelphia: Fortress press, 1972.

Brookes, Edgar Harry. *The City of God and the Politics of Crisis*. Oxford: Oxford University Press, 1960.

Coles, Romand. *Self, Power, Other: Political Theory and Dialogical Ethics*. Ithaca: Cornell University press, 1992.

Connolly, William E. *The Augustinian Imperative: A Reflection on the Politics of Morality*. Newbury Park, Calif.,: Sage Publications, 1993.

Deane, Herbert Andrew. *The Political and Social Ideas of St. Augustine*. New York: Columbia University press, 1963.

Harkness, Georgia Elma. John Calvin: *The Man and His Ethics*. New York: Abingdon Press, 1958.

=

ستتمكن طبقة التجار من جعل البرلمان الهيئة المركزية لتأمين وضعها فى المجتمع. ولكن قبل حلول الوقـت الذي تم فيه هذا، كان الملك موكلاً بهذه المهمة، مثلما سنرى تفصيلاً فى مناقشة فكـر هـوبز فـى الفصـل السادس.

ففى هذه البيئة الجديدة أصبحت هناك طبقة جديدة من التجار تدعو إلى الاستقلال عن الطرق التقليديـة القروسطية للحياة، وصار لهذه الطبقة قوة سياسية فاعلة فى المجتمع. ولكن أية مقاربة للفضيلة المدنية يجـب أن ينتهجها المجتمع الجديد؟ كيف ستختلف هذه الصيغ الجديدة عن القديمة التي ناقشناها؟ ليبدأ مكيافللى فـى الإجابة على هذه الأسئلة.

=

Lage, Dietmar. *Martin Luther's Christology and Ethics*. New York: Mellen Press, 1990.

Luther, Martin. *Three Treatises*. Philadelphia: Fortress press, 1960.

--------. *Reformation Writings*. Translated by Bertram Lee Woolf. Philosophical Library, 1953.

Mclnerny, Ralph M. *Aquinas on Human Action: A Theory of Practice*. Washingon, D.C.: Catholic University of America press, 1992.

Pagels, Elaine. Adam, *Eve, and the Serpent*. New York: Random House,1988.

Sabine, Gerge H. *A History of political Theory*. New York: Holt, Rinehart, and Winston, 1961.

Walzer, Michael. *The Revolution of the Saints: A Study in the Origins of Radical Politics*. Cambridge: Harvard University press,1965.

Wolin, Sheldon S. *Politics and Vision: Continuity and Innovation in Western Political Thought.* Boston: Little, Brown, 1960.

الفصل الخامس

نيقولا مَكيافللي: الفضيلة المدنية والمجتمع المدني

١- سياق تاريخي ومقدمة.

كان نيقولا مكيافللى[*] *Niccoló Machivelli* (١٤٦٩-١٥٢٦) سياسياً واقعياً، مغايراً لمن ناقشـناهم، فيمن تناولوا السياسة من منظور فلسفي، أو أخلاقي، أو ديني. لذلك كان اهتمامه الرئيسى منصباً على التوعية بكيفية الوصول إلى السلطة، والاحتفاظ بها.[١] إلا أنه من الخطأ أن نستشف من ذلك أن "المكيافيللية" مـذهب منفصل راديكالياً عن الأخلاق. فرغم حججه التي تعكس عدم امكانية تبرير السلطة السياسية علـى أسـاس قواعد كنسية، أو دينية؛ قدر مكيافللى أهمية المحافظة على الالتزام بالصالح العام بين أعضاء المجتمع. فبدون عادات الفضيلة المدنية التي تحض الناس على إعلاء الصالح العام سيكون المجتمع مهدداً بالانهيار بفعل مـا هو متأصل في الجنس البشرى من أنانية طبيعية *natural selfishness* . وكما قال أحـد الكتـاب: يـرى مكيافللى أن "الناس على استعداد للتصرف تجاه بعضهم البعض أسوأ من اكثر الوحوش ضراوة."[٢]

وقبل أن ننصرف لمناقشة أطروحات مكيافللى، نرى من الضرورة أن نقدم شيئاً عن الخلفية التاريخيـة للواقع الذي عاش فيه. فعلى مدار القرن الخامس عشر كانت فلورنسا *Florence*، المدنية التي ولد وعـاش فيها مكيافللى، تدار بواسطة أسرة واحدة هي مديتشي *Medicis* حكمت فلورنسا كنخبة حاكمة، مع توضيح أنهم كانوا يقيمون جمهورية أو شكل من الحكومة تلتزم بالصالح العام. وفى ١٤٩٤ انتهى عهـدهم وتلاهـم سلسلة من الأنظمة الجمهورية، والمديتشية *Medicean* حتى عادت الأسرة المديتشية كاملة إلى العرش فـى ١٥١٢. أثناء تلك الفترة كان مكيـافللى متقلـداً لعـدة أدوار منهـا مستشـار، ودواوينـي *bureaucrat* ، ودبلوماسي. إلا أنه بعد ١٥١٢ خسر مكيافللى، الذي ظل دائماً على التزام بالحكم الجمهـوري، ومعارضـاً للحكم المديتشي، جميع الفرص في تولى منصب سياسي، وأُتهم بالخيانة، وقبض عليه بـل تعـرض أيضـا للتعذيب. بيد أنه في نهاية الأمر برأت ساحته من كل الـتهم، وذهـب بعـد ذلـك ليعـيش فـي فلـورنتين

---

[*] يقول الكاتب الأمريكي كريستيان غاوس في تقديمه لكتاب الأمير أن سمعة مكيافيللى تعرضت لكثير من الطعـن والشـبهات، لا سيما وقد غدت المكيافيللية نعتاً يجمع من المعانى ما تحمله كلمة الشيطان مفيستوفاليس في رواية "فاوست". وقد كتب الكاتـب الإنكليزي المشهور ماكولى مقالاً ضمنه فكرة تقول أن الشيطان قد أسمى بـ"نيك العجوز" نسبة لنيقولا الاسم الأول لمكيافيللى. ويضيف الكاتب أنه في أمريكا تطور الموقف من مكيافيللى آخذاً أطواراً مختلفة، إلى أن صرنا نطلق عليه اسم مؤسـس علـم السياسة الحديث: ويرى بعض المؤرخون البارزين من أمثال رانكي دومينيك في ألمانيا واللورد اكتون في إنكلترا في مكيافيللى، أحد مؤسسي طريقة التحليل التاريخي الحديثة. انظر "الأمير، نيقولا مكيافيللى، ترجمة محمد مختار الزقزوقي، الهيئة المصرية العامة للكتاب. <المترجم>.

[١] على مدار بقية هذا الفصل ستكون الإشارة إلى "الأمير" و"المقالات العشرة الأولى من تاريخ تيتوس ليفيتوس *Titus Livitus* مأخوذة من *The Prince and The Discourses, introduction by Max Lerner, (New York: Modern Liberty, 1950).*

[٢] Henery Paolucci, Introduction to Mandragola, translated by Anne and Hennery Paolucci, (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1957), ص xiii.

Florentine وهى مقاطعة على ضواحي فلورنسا.* إبان تلك الفترة كتب مكيافللى أشهر كتابين له: *"الأميـر"* *The Prince*، *"مقالات عن الكتب العشرة الأولى لتيتوس ليفيتوس"*** *The Discourses on the First Ten Books of Titus Livitus* ، وهما الكتابان اللذان سنناقشهما فى هذا الفصل. ويذكر أنه كتب العمـل الأول بغرض تقديم النصح، وكسب استحسان أسرة مديتشي، ولذلك فقد أهداه لأحد أبنائها.[١]

ولقد كان لما وقع من ثورة في الأحداث، ومجريات الأمور في حياة مكيافللى أهمية رئيسية في تحليلـه للسياسة. فكتاباته جاءت إبان القرن الخامس عشر،*** عندما كانت إيطاليا مقسمة إلى خمـس ولايـات هـي فلورنسا، وميلانو، وفينيسيا، ونابلى، والدولة البابوية.[٢] أثناء هذه الفترة كانت هناك فرص وفيرة لتحقيق نمـو اقتصادي، وثقافي، وبسبب الفرص التي أتاحتها التجارة الجديدة لهدم النظام الإقطاعي، وأيضا بسبب تأسـيس مهن، وحرف جديدة أصبحت الدولة الإيطالية جزء من العالم الاقتصادي مشاركاً فـى التجـارة، والأعمـال الدولية. ولكن فى الوقت نفسه لم تستطع أن تتوحد لتشكل دولة إيطالية واحدة.[٣] واعتقد مكيافللى أن ولايـات شبه الجزيرة الإيطالية كانت فى حاجة إلى التغلب على تلك الصراعات، وأن تشكل بدورها دولة موحدة**** مثل إسبانيا، وفرنسا، وإنجلترا، ورأى أيضا أن البابا كان، من إحدى النواحي، ضعيفٌ جداً بما لا يسمح لـه القيام بتنفيذ مهمة جسيمة مثل توحيد إيطاليا، ومن ناحية أخرى، من القوة ما يكفي لمنع غيره من القيام بذلك. وكان مكيافللى، الذي عاش فى زمن المراحل المبكرة لتطور ما هو قائم حالياً من نظام سياسي للدولة القومية

---

* بعد خروجه من السجن تم تحديد إقامته وعانى مكيافيللى كثيراً في محاولته التودد إلى الحاكم الجديـد، إذ ظـل حلمـه القـديم يراوده، فألف قصيدة يمتدح فيها ليو العاشر (أحد أفراد أسرة مديتشي) عندما جلس على كرسي البابوية بعد وفاة يوليوس الثاني، كما حاول الاستعانة بأحد أصدقائه (فرانشيسكو فيتوري) في تلك المحاولة، ولكن جهوده ذهبت هباء. <المترجم>.

** *Titus Livitus* مؤلف روماني وضع كتب كثيرة؛ تناول في الخمسة الأولى منها نشأة مدينة روما حتى تاريخ فتحها على أيدي الغال، وفي الخمسة التالية تناول الحروب السامنية. أما عن باقي الكتب، والتي وصلت إلى ١٤٢ كتابـاً، فيـذكر أنهـا فقـدت معظمها. <المترجم>.

[١] Max Lerner, Introduction, in *The Prince and The Discourses,* ص ص xxv-xxviii. Also, see J.G.A Pocock, *The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition* , (Princeton: Princeton University Press, 1975), ص 86; *A History of Political Thought,* (New York: Harper and Row, 1970), ص ص 296-97. See Machiavelli, *The Prince,* ص ص 3-4 for his dedication of this book to a Medici son.

*** المعروف أن موضوع كتاب الأمير قد دون في فترة أسماها أعظم مؤرخي عصر النهضة، وهو سـيموندز، بعهـد الطغـاة. <المترجم>. المرجع السابق.

[٢] George Sabine, *A History of Political Theory, p336.*

[٣] Lerner, Introduction, in *The Prince and The Discourses,* صxxxiii.

**** لم تكن رغبة مكيافيللى في توحيد إيطاليا رغبة مجردة، فقد كان له برنامج، وهو برنامج يكشف عن "نزعة يعقوبية مبكـرة". فكان يريد أن يجذب الغالبية الساحقة من الفلاحين المستأجرين إلى الحياة السياسية من خـلال نظـام ميليشـيا المـواطن the institution of a citizen militia . راجع "الأمير الحديث، ملاحظات موجزة في علـوم السياسـة المكيـافيللي؛ أنطونيـو جرامشي: كراسات السجن"، ترجمة عادل غنيم، دار المستقبل العربي، ١٩٩٤. <المترجم>.

الغربية، يخامره الأمل في تحقيق شكل للحكومة الإيطالية يمكن بواسطته وضع أساساً للتوسـع الاقتصـادي، وإنهاء الانقسامية.[١]

فقد رأى أن إيطاليا كانت موصومة، على حد قول *George Sabine* ، بالتطور السياسي المكبـوح.[٢] ولكي تنتقل الولايات الإيطالية إلى العالم الحديث، كانت هناك حاجة إلى نوع جديد من الحاكم السياسي يمكنـه خلق هياكل سـياسية تفي بتحديات الظروف الاجتماعيـ ـة، والاقتصـ ـادية المتغيرة. و*أميـرُ* مكيـافللى يتولى مسئولية إعادة صيـاغة المجتمع، وخلق حكومـ ـ ـة تتميز بما يكفي من القـ ـوة لتحقيق الرخاء فى نظـ ـام العالم الجديد.*

أما فيما يتعلق بمساعينا نحن، في هذا الكتاب، يمثل مكيافللى بالنسبة لنا أهمية خاصة لما قدمـه؛ فـى تفنيده لأجندة الحاكم الجديد؛ من مساعدة فى تمهيد الطريق للتفكير فى المجتمع المدني. وهو أيضاً، كما سنبين عند مناقشتنا "*للأمير*"، و"*مقالات عن الكتب العشرة الأولـى لتيتـوس ليفيتـوس*"، وأيضـا "*مانـدراجولا*"** *Mandragola*، فى بقية هذا الفصل، يمثل نقطة تحول فى تتبعنا لقضية المجتمع المدني كقضية رئيسية في هذا الكتاب. لأنه حتى عند قبوله بالتزام يرجع إلى *العالم القديم Old- World* بصدد إعلاء أعراف المجتمـع المدني التي تحفظ احترام الصالح العام، كان يدرك فى الوقت نفسه أنه مقدراً لتوجه الفضيلة المدنية أن يـأتي في تصارع مع مطلب الحرية الفردية الذي تميز به *العالم الجديد new world*. ونوضح هنا أن مكيافللى لـم ينشغل بالكتابة فى النظرية السياسية للمجتمع المدني ، مبيناً كيفية تحديد تلك الكوابح التي من شـأنها تـأمين الحريات، وغير ذلك من قضايا متعلقة؛ فهذه مهمة كان مقدراً لها أن تنتظر من جاء بعده. ولكن مع ذلك، فقد نَصب مكيافللى المسرح لجميع من جاءوا بعده من مفكرين- مؤيدين، ونقاد- فـي هـذا الخصـوص ممـن سنناقشهم على مدى الأجزاء الباقية من هذا الكتاب.

يبقى أن نقول، كنقطة أخيرة، أن مكيافللى قد تناول موضوعه من وجهة نظـر نمطـين مـن الـنظم السياسية: النظم الملكية *monarchies* ، والجمهوريات *republics* . فنراه فى *الأمير* معنياً بمناقشة الملكية، خاصة تلك الأشكال الجديدة منها، وفى *المقالات* كان مشغولاً بالجمهوريات.[٣] وقد بين فى مناقشته للأنشـطة الملكية الجديدة كيف يمكن استخدام السلطة فى خلق نظام سياسي جديد على أرض مقاطعة فتحت جديداً. وفى المقالات ، أشار إلى الجمهوريات بوصفها شكل من الحكومة المختلطة، أو حكومة قائمة على أعراف، وتقاليد

---

[١] المرجع السابق،.ص ص xxxiii-xxxiv. Also, Sabine, *A History of Political Theory* ص 337

[٢] Sabine, *A History of Political Theory,* ص *336.*

* أطلق مصطلح النظام العالم الجديد في تلك الحقبة للدلالة على ما تميز به هذا العصر من تطور اقتصادي وصناعي وضعه على بون شاسع من النظام الإقطاعي الذي كانت بقاياه وفلوله ما زالت باقية. <المترجم>.

** مسرحية رمزية وضعها مكيافيللى، وسيورد الكاتب تفصيل عنها، وما استخدمه فيها من رمز للنظام الاجتماعي القائم آنذاك، في الجزئية الأخيرة من هذا الفصل. <المترجم>.

[٣] Machiavelli, *The Prince,* ص ص 5-6, chs. 2-3.

راسخة تشمل عناصر ملكية، وأرستقراطية، وديمقراطية، وكان أمله أن تساعد هذه العناصر الثلاثـة عنـدما يتاح لها تقاسم السلطة، فى استمرار الالتزام بالصالح العام بين المواطنين. ومع ذلك فبسـبب النـزوع إلـى الفساد، الموروث لدى الجنس البشرى، انتاب مكيافللى القلق من أن يصعب الاحتفاظ باحترام تقاليد الفضـيلة المدنية التي وجدت فى الجمهوريات. وقد انبعث هذا التشاؤم من جراء رؤيته للطبيعة الإنسانية، مثلما أشـرنا في البداية، بوصفها تتسم إلى حد كبير بالأنانية، والطمع، وهي الميول التي من الوارد أن تتفاقم في عالم باتت فيه الحرية الفردية محل تأكيد، وتشديد متزايد. وهذا البورتريه الذي رسمه للطبيعـة الإنسـانية فـى العـالم الحديث سنجده شاخصاً بصورة واضحة في مسرحيته "ماندراجولا" التي سنناقشها فى نهاية الفصل.

٢- الأمير*

أ- الملكية

فى مناقشته للأنظمة الملكية فى كتابه "*الأمير*" لم يسهب مكيافللى فى تلك الأنظمة الوراثيـة، لأن تلـك النوعية من الدول يمكنها الاستمرار بمجرد تحقيق الولاء لأعراف السلف.[١] حيث يرى مكيافللى أن الصعوبة التى تكتنف الاحتفاظ بدول قائمة على توارث الحكم فى أسرة حاكمة واحدة تعد أقـل بكثيـر مـن صـعوبة الاحتفاظ بالملكيات الجديدة.[٢] ومن ثم فان الأنظمة الملكية التي تسترعى الانتباه هي تلك التي يحاول الأميـر فيها تأسيس السيادة على مقاطعة جديدة، أو الحكم في نظام سبق أن حكم بواسطة شخص أخر. " فالصعوبات لا توجد بالفعل إلا في نظام ملكي جديد."[٣] وتأمين سلطة الأمير فى هذا الوضع يصبح محفـوف بالمتاعـب بسبب ما يوجد دائماً داخل النظام الجاري في المجتمع من أناس يؤيدون ما انطوى من أنظمـة، ويضـمرون حقداً للنظام الجديد.[٤] يقول مكيافللى:

علينا أن نضع فى اعتبارنا؛ انه ما من شيء أصعب في تنفيذه، ولا أكثر تعرضاً للفشل، ولا أخطر في تناوله؛ من الشروع في نظام جديد للأمور. فالمصلح يجد اعداءه بين جميع المنتفعين بالنظام القديم، كما يجد انصاره فاترى الهمة بين أولئك المنتفعون بالنظام الجديد، وهذا الفتور ينشأ فى جانب منه عن الخـوف مـن الأعداء الذين يملكون القوانين فى صفهم، وفى جانب آخر، عن الميل إلى التشكك المتأصل فى البشر؛ الـذين

---

* إن أهم ما يميز كتاب الأمير "The Prince" هو أنه ليس معالجة منهجية، بل عملا "حيا" تنصهر فيه الأيديولوجية، وعلم السياسة في الشكل الدرامي "للأسطورة" myth وكان علم السياسة قبل مكيافيللى يتخذ إما شكل اليوتوبيا أو شكل الرسالة العلمية. " انظر جرامشي، مرجع سبق ذكره" <المترجم>.

[١] المرجع السابق ,.ص 5, ch.2.

[٢] المرجع السابق ,.ص 5, ch.2.

[٣] المرجع السابق ,.ص 6, ch. 3; also see ص ص.18-21, chs 5-6

[٤] المرجع السابق ,.ص " 6, ch. 3. "فنحن نجد الأعداء وسط كل من ألحقت بهم الضرر باستيلائك على السلطة وفي نفس الوقت لا يمكنك المحافظة على صداقة من ساعدوك لإحراز هذا المنصب حيث أنك لن تكون قادراً على الإيفاء بجميع التوقعات ......".

لا يؤمنون إيماناً حقيقياً بأي شيء جديد؛ قبل أن يكونوا قد جربوه بالفعل.[1]

it must be considered that there is nothing difficult to carry out, nor more doubtful of success, nor more dangerous to handle, than to initiate a new order of things. For the reformer has enemies in all those who profit by the old order, and only lukewarm defenders in all those who would profit by the new order, this lukewarmness arising partly from fear of their adversaries who have the laws in their favour; and partly from the incredulity of mankind, who do not truly believe in anything until they have had actual experience of it.

وعلى كل أمير أن يواجه عدم اليقين المرتبط *بالحظ fortune* ؛ فلا أحد يمكنه أن يعرف مقدماً محصلة ما يزمع القيام به. وهي المشكلة التي تتفاقم بالنسبة للأمير الذي يتولى الحكم فى نظام قائم من قبـل، وذلـك بفعل ما يواجهه من بيئة عدائية؛ فهناك من يريدون إرجاع النظام القديم، وهنـاك أيضـاً الكثيـرون ممـن سيصادرون على أي ضعف قد يرونه فى النظام الجديد مما يجعلهم يغيرون عليه ويطيحون به. لهـذا وذاك يصير من الحمق أن يعتقد الأمير أن فى استطاعته دائماً التحكم الكامل فى الحظ. ولكنه، مع ذلك، يجـب أن يكون قادر على التحكم فيه على الأقل، ولو بصورة جزئية. يقول مكيافللى: "إن الحظ هو الحاكم لنصف مـا نقوم به من أفعال." ولكنه، أي الحظ، يسمح للنصف الأخر أو ما يقرب من ذلك من أن يكون طوع يدينا."[2]

فبرغم ما يخلقه الحظ من عقبات إلا أنه؛ وكما اعتقد مكيافللى؛ يمكن السيطرة عليه، وهو الشيء الـذي لا يتأتى إلا لنفرٍ معين من الناس: خاصة هؤلاء المتميزين بكل من الإقدام، والحصافة. فيقول مكيـافللى "مـا الحظ إلا امرأة يجدر بنا إذا كنا نبغي السيطرة عليها أن نخضعها بالقوة؛ ويمكننا وقتها أن نرى ما إذا كانـت ستدع نفسها لسيطرة الشخص المقدام الجريء أم لمن يتقدم إليها على استحياء."[3] والحقيقة أن الحـظ بالنسـبة للقادة السياسيين المحنكين لا يمثل أكثر من فرصة لإظهار مدى قدرتهم على التحكم فى الأحـداث. ويـذكر مكيافللى هنا أن العظام من القادة "لا يدينون للحظ إلا بالفرصة التي منحتهم مادة تمكنوا من تشكيلها وفقاً لما رأوه مناسباً."[4]

ففضيلة القيادة *Leader virtue* أو ما اسماه مكيافللى **virtù** تشير إلى قدرة الأمير على أن ينحت من الفوضى، وعدم اليقين المميزان للحظ نظاماً سياسياً يفضي إلى تأييد الشعب المستمر لنظامه. وفى سبيل هـذا ينصح الأمير عن فضيلة القيادة *virtù* عند إشباعه لمآرب الناس فيما يخص ضمان تحقيق اهتماماتهم المادية بما فيها تلك الأشياء الخاصة بالملكية *property* وتكوين الأسر. لقد أثنى مكيافللى كثيراً على القـادة الـذين

[1] المرجع السابق.، ص 21, ch. 6.
[2] المرجع السابق.، ص 91, ch. 25
[3] المرجع السابق.، ص 94, ch. 25.
[4] المرجع السابق.، ص 20ch. 6

نجحوا فى جهودهم لتأمين ممتلكات الناس فى مواجهة أعدائهم القادرين على سلبهم إياهـا.[١] هـؤلاء القـادة صاروا من الأبطال لدى شعوبهم، ويستحقون أن يحظوا بالمجد، والصيت. وفى هذا السياق أثنـى مكيـافللى على قادة من أمثال موسى الذي ساعد شعب إسرائيل على الفرار من العبودية فى مصر.[٢] فى الوقـت نفسـه هاجم مكيافللى أولئك القادة الذين استغلوا قدراتهم فى إحراز السلطة على حساب مواطنيهم. فالقادة من هـذه الفئة هم أناس مثلهم مثل أجاثوكليس *Agathocles* الذي خان أصدقاءه، وقتل مواطنيه المخلصين، وارتكـب من الأفعال ما لا يمكن أن يطلق عليه فضائل، فهم على حد قول مكيافللى "يحـرزون سـلطة، ولا يجنـون مجداً."[٣]

ولكنه لبسط سيطرته على مجريات الأمور بالطريقة التي ينال بها تأييد الشعب، قد يتحتم على الأميـر، الذي يفصح عن فضيلة القيادة، ألا يبدي اهتماماً لأفكار أخلاقية تقليدية؛ من قبيل المحافظة علـى الاتفاقـات. هذه المعايير الأخلاقية التقليدية قد تكون جوهرية فى ممارسة العلاقات فى إطار الأسرة أو بـين الأصـدقاء، ولكنها ليس لها وجود فى الغالب فى نظام عام يدعو الأمير إلى إظهار الجرأة، والجسارة المطلوبين لضـبط الأحداث العامة بغرض خلق منافع دائمة للناس.

ومن ثم، يجب على الأمير فى بعض الأحيان، وبغرض توفير المنافع المهمة لشعبه، أن يطـيح بقـيم أخلاقية؛ تعتبر من الناحية التقليدية جوهرية فى الأوضاع اليومية العادية، غير ان الأمير لا يستطيع دائماً ان يمنحها تأييده. وأخالُنا نرى هنا؛ أن علم السياسة، بالنسبة لمكيافللى، لا يتأتى في حقيقة الأمر من دراسات فى الفلسفة الأخلاقية، ولا من أبحاث نظرية فى القانون الطبيعي، ولا من فهمٍ للاهوت، بل من دراسة سياسـات حقيقية ينخرط فيها رجال يتمثل هدفهم الرئيسي فى إحراز السلطة، واستخدامها فى خلـق مجتمعـات تخـدم المصالح الجوهرية لشعوبهم.

ب ـ التجديد عن طريق العنف.

للوصول إلى فهم الكيفية التي يتصرف بها الحاكم المتحلي بفضيلة القائد *virtù* يحسن بنا إعطاء مثـالاً لنموذج الدور المكيافيللي؛ متمثلاً فى قيصر بورجيا *Cisare Borgia*. فقد ابتسم الحظ فى البداية لبورجيـا فأحرز سيطرةً على رومانا *Romagana* التي كانت فيما سبق إقليماً فى الدولة البابوية، وكان ذلك بمسـاعده والده البابا الكسندر. لكن الحظ نفسه الذي منح بورجيا السلطان سيسلبه إياه لاحقاً عندما يوفي والده المنيـة. حيث يقول مكيافللى: إن بورجيا "قد وصل إلى السلطة بنفوذ والده، وخسرها عندما زال هذا النفوذ."[٤] غير أن بورجيا فى فترة حكمه أظهر قبضة قوية على مسار الأحداث. على سبيل المثال إنه بمجرد توليـه السـلطة

---

[١] See Sheldon S. Wolin, *Politics and Vision,* ص 230.

[٢] Machiavelli, *The Prince,* ص 21. Ch. 6.

[٣] المرجع السابق .,ص 32, ch. 8.

[٤] المرجع السابق .,ص 25, ch. 7

بحث فى تشديد قبضته على رومانا من خلال عدة وسائل مختلفة وجدها مكيافللى مما يستحق الثناء. فقد أتخذ بورجيا لنفسه من الأرستقراط، الذين دعموا سابقاً نخب سياسية أخرى، أصـدقاء لـه بإعطـائهم مناصـب وامتيازات جديدة فى مقابل تأييدهم له. أما أولئك الذين فشل بورجيا فى شراء ولاءهم فقد كسر شوكتهم بالقوة بمعاونة من الجنود الفرنسيين. وفى النهاية يجدر القول بأن رومانا قبل أن يتـولى بورجيـا حكمهـا كانـت خاضعة لحكم أناس لم يستطيعوا حماية مواطنيها من كل أنواع الاضطرابات، ولكن بمجرد وجود بورجيا فى السلطة نال تأييد المواطنين بإعطائهم حكومة جيدة، وبإحلال السلام، والقضاء على عدم الاستقرار.[١]

ولإنهاء الاضطرابات؛ كان من الضروري الاعتماد من حين لأخر علـى قسـوة شـديدة *extreme cruelty*. ومن أجل ذلك نجد بورجيا يعين ريميرو دى أوركو *Remirro de Orco* ، "الذى عرف بالقسوة، والاقتدار، ويمنحه أوسع السلطات."[٢]وبمجرد نجاحه فى إحلال النظام، والاستقرار خشي بورجيا من أن يبـدأ المواطنون فى كرهه بسبب قسوة أوركو فأبعده عن السلطة، وأرسى قواعد محكمة مدنيـة "تحـت رئاسـة شخص بارع، عينت فيها كل مدينة محامى ينوب عنها."[٣] وهنا كان لحفظ النظام أن يتأتى هـذه المـرة مـن شرعية الشعب بدلاً من العنف السلطوي. ولما كان بورجيا ما زال في خشية من أمره من أن تكون أعمـال أوركو قد ولدت كراهية في نفوس المواطنين، وبغرض تجنب هذا الاحتمال، بحث فى التماص مـن الأوزار التي أرتكبها أوركو، فكان أن قتله بطريقة نالت استحسان الشعب، وأيضاً نزهت به عن قسوة أوركـو التـي ثبتت في أذهان الناس. فها هو بورجيا، وفى لحظة عصيبة متظاهراً بالتقوى، يجيء بأوركو "مشطوراً إلـى نصفين، ويضعه صباحاً فى إحدى الميادين العامة...... واضعاً بجواره قطعة من الخشب وخنجـراً ملطخـاً بالدماء. وقد اثارت وحشية هذا المشهد لدى الشعب خليط من الرضى، والذهول."[٤] وعاد الشعب مرة أخـرى ينظر إلى بورجيا بصفته حاميهم، وهذه المرة ضد القاتل الوحشي الذي كان هو نفسه من استأجره.

وفي النهاية يأتي الحظ ليغاب بورجيا، ويتسبب فى سقوطه. فعند وفاة والده، لم يكـن فـى اسـتطاعة بورجيا تعيين البابا الذي يريده، ولكنه على الأقل حال دون اختيار بابا لا يريده. فرغم أن يوليـوس الثـاني *Julius II* لم يكن الشخص الذى اختاره بورجيا للبابوية، إلا أن بورجيا ظن أنه شخص يمكن التعايش معه. ولكن رغم تعيين يوليوس الثاني لم يتمكن بورجيا من الاحتفاظ بالسلطة. وقد ألقى بورجيا اللوم على حظـه فى هذه المحصلة. وهنا يخبرنا مكيافللى بأن بورجيا أخبره انه كان لديه خطة محكمة للاحتفـاظ بالسـلطة، ولكن بسبب صحته المتوعكة لم يكن قادر على تنفيذها. فمن منظور بورجيا إذاً، وكمـا وصـف مكيـافللى الموقف، أنه إذا كان بورجيا نفسه يتمتع بحالة جيدة فى الوقت الذي توفى فيه والده لكان "من شأن الأمور أن تمضي يسيرة." ولكن بورجيا أخبر مكيافللى أنه فى نفس الوقت الذي وافت والده المنية كان بورجيا يحتضر

---

[١] المرجع السابق.,ص ص.26-7, ch. 7

[٢] المرجع السابق.,ص .27, ch.7

[٣] المرجع السابق.,ص .27, ch.7

[٤] المرجع السابق.,ص .27, ch.7

أيضاً.[١] وهذه حقيقة يفترض أنها قد أجهزت على أمله فى استمرار حكمه.

مع ذلك، وكما يخبرنا مكيافللى؛ فقد عاش بورجيا لمدة ثلاث سنوات أخرى، وانتهت حياته بعد ذلك فى إحدى الحروب.[٢] فما هو السبب الحقيقي فى سقوط بورجيا؟ اعتقد مكيافللى أن بورجيا قد ارتكب بعض الأخطاء التكتيكية فيما يخص تنصيب خليفة لأبيه، خاصة فى سماحه بتولي يوليوس الثاني مكانة البابا الذى كان على حد تعبير مكيافللى "سوء اختيار."[٣] فلما كان بورجيا عاجزاً عن اختيار البابا الذى يريده كان حري به ألا يسمح مطلقاً باختيار شخص للبابوية، بل كان يتوجب عليه ألا يسمح لأي من هؤلاء الكاردنيالات* الذين أساء إليهم من أن يصل إلى منصب البابوية، ولا ممن سيتوجب عليه ان يخشاهم عندما يرتقون البابوية. فالرجال غالباً ما يقدمون على اقتراف الاساءات إما بدافع الخوف أو الكراهية."[٤]

ولكن إجمالاً كان بورجيا فى رأى مكيافللى شخص استخدم "القوة والاحتيال ليجعل من نفسه شخصاً محبوباً مهاباً من قبل الشعب."[٥] فأي شخص يريد أن يدمر أعداءه، ويدخل تجديدات، ويستخدم الخداع والعنف بشكل عام للسيطرة، وإدارة الأمور من أجل إحراز السلطة "لن يجد نموذجاً أفضل مما قام به هذا الرجل".[٦] فالقوة والشدة التي يحسن استخدامها، تماماً مثل الخداع الذي يحسن التخطيط له، تجد قبولا كوسائل لتأمين السلطة. فهي تكتيكات تعد مقبولة، خاصة عندما تستخدم لإرساء نظاماً سياسياً قائماً على الشرعية الشعبية.**

---

[١] المرجع السابق.,ص 29, ch. 7.

[٢] John T. Scott and Vicki B. Sullivan, "Patricide and the Plot of *The Prince:* Ceasare Borgia and Machiavelli's Italy," *American Political Science Review,* 88:4, Dec. 1994, ص 896.

[٣] Machiavelli, *The Prince,* ص 30, ch. 7.

* الكاردينال cardinal أحد مقدمي الكنيسة الكاثوليكية يعينه البابا. <المترجم>.

[٤] المرجع السابق.,ص 30, ch. 7.

[٥] المرجع السابق.,ص 30, ch. 7

[٦] المرجع السابق.,ص 30, ch, 7

** كتب فرانسوا باكون عن مكيافللى: "يجب شكر مكيافللى، والكتاب من هذا النوع، الذين يقولون بصراحة، وبدون مواربة، ما اعتاد الناس على فعله، لا ما يجب عليهم ان يفعلوه". وهذا الحكم الصادر عن رجل دولة فيلسوف فى عصر كان من المستحسن فيه التشهير بسخرية مكيافللى، دون ان يكون تطبيق الساسة، مع ذلك احسن أخلاقية وبشكل محسوس مما كان يفعل قيصر بورجيا، يوضح صفة رئيسية عند الفلورنسى حتى حدود معرفته وفكره ساعدتاه على التعمق فى مقومات فن الحكم كما كان مطبقاً فى زمنه، وإلى حد ما فى كل الأزمنة. وعلى كل حال ليست اهمية مكيافللى فى كونه شاهداً فقط. فبقوة جهد عقلى مطبق على مسائل محصورة، ارادياً، طرد من السياسة كل ميتافيزيقية، وفصل جذرياً بين مدينة الله، ومدينة الناس: فقد جعل معرفة الأخيرة من اختصاص العقل الانسانى. إلا أن هذه الموضوعية كان لها وجهها الأخر فالمعطيات التى يقبل بها على انها الأولى وانها لا ترد ليس كذلك لا فى نظر الفيلسوف، ولا فى نظر المؤرخ. ولكن مكيافللى برفضه عن قصدٍ كمية كبيرة من الأفكار الوسيطية، التى كانت ما تزال حية، عند الكثيرين من معاصريه، مهد، كما يقولون الساحة لقيام بنيات جديدة فيما بعد، وهو ما سيوضحه الكاتب بشكل دقيق خاصة فيما يتعلق بالبنية الحديثة للمجتمع المدنى فيما تبقى من هذا الفصل. انظر جان توشار، ص. ٢٠٥. <المترجم>.

جـ – تكنيكات السلطة: الحفاظ على المظهر

إن دراسة الحالة التي قدمها مكيافللى متمثلة في بورجيا، وتناوله فيها لمسألة الحظ، نراه يكللهـا هنـا بنصيحة يسديها للأمراء عن كيفية الاهتمام بأمورهم. وهنا يتمثل اهتمامه فى إظهار الكيفية التي يجب علـى الأمير أن يتصرف بها، بمجرد وصوله إلى السلطة، للمحافظة عليها.[١] وسنرى أن نصيحة مكيـافللى إنمـا وضعت للتأكيد على أن مظهر الأمير، وهيئته تعد من المسائل المهمة للغاية في اكتسابه ثقة مواطنيه. وهذا ما يعنى انه غالباً ما يجب عليه أن يظهر على ما هو مغايراً له فى الحقيقة. أي عليه أن يظهر: مؤمناً، إنسانياً، صادقاً، متديناً، ولكن في الوقت نفسه "عليك أن تحتفظ بذهن على أتم الاستعداد للتصرف على ما هو عكـس ذلك وقتما يكون ذلك مطلوب حيث تكون وقتها قادر على التحول إلى الصفات النقيضة.[٢] إذاً من الواجب على الأمير أن يتوخى الحذر عند ظهوره على الناس، وأن يرسم نفسه أمامهم بطريقه تجعله مرغوباً لـديهم، بـل عليه أيضاً أن يكون حذراً، "أشد الحذر، من أن يتلفظ بما يجعله يبدو كما لو كان غير حافلاً بالصفات التـي سردناها. وهي النقطة التي تصدق، على نحو خاص، على ما يتعلق بالدين.[٣] فالناس يترنحون بفعل ما يسقطه الأمير عليهم من هيئة له، وأكثرهم لا يعبئون بما وراء هذه الصورة من حقيقة.

وبجانب ما ذكر من سمات، هناك أيضاً صفات أخرى يجب أن يظهرها الأمير. فعليه أن يبدو كريمـاً أي ليس بخيل، وسخي أي ليس بجشع، وجدير بالثقة؛ أي على عكس ما قد يكون من شخص غير قادر على الوفاء بوعوده، وشجاع أي منافيا للجبن، وجاد كصفة مضادة للاسـتهزاء بـالأمور، وأن يكـون متصـف بالإنسانية دون الغطرسة." إلا أنه ليس من أمير يمكنه أن يحتضن داخله كل هذه الصفات الحميدة متجنباً فـى الوقت نفسه جميع الصفات الشريرة، وهنا نقول؛ أن عليه تفادى تلك الرذائل "التي من شأنها أن تفقده الولاية" ورغم ذلك فعندما يصير من الضرورة له أن يفصح عن شرور معينة من أجل المحافظة على السلطة، عليـه أن يفعل.[٤]

إن تأكيد مكيافللى على محافظة الأمير على المظهر اللائق تعد بلا شك ماثلة في عصرنا الحالي ومنفذة على أكمل وجه فيما يقوم به مديرو الحملات الانتخابية ممن يستخدمون التليفزيون لإسقاط الهيئة التي تغـوى المواطنين لتأييد المرشحين. فـ "مكيافللى"، شأنه شأن مديري الحملات هذه الأيام، كانت لديه رؤية سـاخرة من الأمة وأذواقها السياسية. حيث يقول:

ولذا فليرنو الأمير إلى الظفر بالولاية والمحافظة عليها، وسنجد الجميع يطرون على عمله ويعتبرونه مثالاً للشرف، لأن الدهماء غالباً ما يأخذون بالمظاهر... وما العالم سوى الدهماء، أما القلة الذين لا يعتبرون

---

[١] المرجع السابق .,ص 56, ch. 15

[٢] المرجع السابق .,ص 65, ch. 18.

[٣] المرجع السابق .,ص 65, ch. 18.

[٤] المرجع السابق .,ص ص.56-57, ch. 15.

من الدهماء نجدهم معزولون عن الناس عندما تجد الأغلبية ضالتها في الأمير.[1]

Let the prince therefore aim at conquering and maintaining the state, and the means will be judged honorable and praised by every one, for the vulgar is always taken by appearance … and the world consists of the vulgar, and the few who are not vulgar are isolated when the many have a rallying point in the prince.

إن التأكيد على حفظ المظهر اللائق أمام الشعب يشير إلى أنه عندما تبوء إحدى المحاولات لمقاومة قوس وسهم الحظ بالفشل، فيجب على الأمير أن يكون بالقدر الكافى من المرونة لتغيير توجهاته. فهو لا يجب أن يكون أيديولوجياً مخلصاً لشكل أو مسار معين من العمل. علاوة على أنه إذا ما وجد، في عدوله عن توجه سياسي سابق، أنه من الضروري أن ينكث بعهد ما؛ عليه ألا يتردد. "فالحاكم الحصيف المتدبر لأمره؛ لا يجب أن يثبت على الوفاء عندما يكون ذلك ضد مصالحه.[2] فبرغم أنه من الأفضل أن يبدو المرء صالحاً، ومستقيماً من الناحية الأخلاقية، فإن الأحداث قد تملى عليه، مثلما كان مع بورجيا أن يكون جسوراً بلا شفقة. هذا هو السبب فى أن الأمير يجب "أن يعرف كيف لا يكون صالحاً، وكيف يستخدم هذه المعرفة وكيف لا يستخدمها حسب ما تستدعيه الضرورة."[3] ومن ثم فالمحافظة على المظهر الصحيح يعد إلى حد كبير وظيفة من وظائف الأمير الذي يقوم بالاختيار الصحيح فيما يخص كيفية العمل أو التصرف فى وقائع معينة. فإذا كان متواضعاً بينما يتوجب عليه أن يكون جسوراً فسيظهر كأنه غير قادر على حمل عباءة السلطة *the mantle of power*. ومن ثم سيبدو متلعثماً وغير كفء، وبالتالي سيجاب على نفسه العديد والعديد من الهجوم من أعداءه، فتدركه قبضة الحظ.

وحتى عندما يتخذ الأمير القرارات الصحيحة، ويحتفظ بهالة من السيطرة، والكفاءة فإن هذا لا يكفى فى حد ذاته لضمان منصبه. فالحقيقة انه إذا كانت المحافظة على المظهر اللائق هو كل ما نبغيه، فإن كل ما يجب على الأمير أن يفعله هو أن يفعل ما يكسبه حب مواطنيه. فلا شك هنا أن جميع الأمراء يقومون بأفضل ما لديهم عندما يستطيعون الاحتفاظ بوفاء وحب شعوبهم. فبالنسبة لمكيافللى "إن خير القلاع (لحماية السلطة) هي ما تُؤسس على حب الشعب.[4] إلا أن مكيافللى قد أوضح أن الأمير يجب أن يتقبل إلى حدٍ كبير، أن الناس سيظلون دائماً يتلقطون الهفوات التي قد تصدر عنه حتى وإن كان يظهر فى قوة من أمره حيال الأحداث، متحلياً بالمظهر اللائق. لماذا؟ حسب مكيافللى نجد أن جميع الأمراء دائماً ما يواجهون السؤال الأزلي الذي يطرحه المواطنون على الساسة وهو: نعم؛ لقد قدمت لي بالأمس خيراً ولكن ما الذي صنعته من أجلى مؤخراً؟ ورغم أن السؤال لم يكن من صنع مكيافللى فلسان حاله يقول ذلك. فقد كان مكيافللى على وعيٍ تام

---

[1] المرجع السابق., ص. 66, ch. 18.

[2] المرجع السابق., ص. 64, ch. 18.

[3] المرجع السابق., ص. 56, ch.15.

[4] المرجع السابق., ص. 81, ch.20

إذاً بان معظم المواطنين يجحدون المعروف "وأنهم "منافقون" و"مشتهون لما فى حوزة غيـرهم "ولـيس مـن الممكن الاعتماد عليهم، وباختصار "ما دمت تنفعهم فهم لك كـاملين يفـدونك بـدمائهم ومتـاعهم وحيـاتهم وولادهم... ولكن عندما تقع أية واقعة مشئومة تكون فى غير صالحهم تراهم ينقلبون عليك."[1]

إذاً كيف يحتفظ الأمير بسلطته فى مواجهة هذا النمط من المشكلات؟ يوضح مكيافللى انه أحياناً إذا لـم يتمكن الأمير من أن يكون محبوباً فمن الأفضل له أن يكون مهاباً.[2] فالشعب يجب أن يكون على علم بقسوة الأمير وملماً بأن فى استطاعته أن يستخدم ضدهم نفس القوة التي استخدمها ضد أعـداء الـبلاد، أو ضـد خصومه فى الداخل. ولكنه مع ذلك يجب عليه أن يلتزم بحدود معينة فى تخويفه للرعايـا. فـلا يمكنـه أن يتمادى فى ذلك إلى أن يستثير كراهيتهم.[3] فلكى يتجنب الأمير وقوع الكراهيـة؛ عليـه ألا يكـون ناهبـاً، ومصادراً لأملاك، ونساء رعاياه ... ولا يمكن له أن يتعدى على متاع أو شرف العوام من النـاس.[4] وهنـا يوضح مكيافللى؛ أنه على الأمير أن يعترف بعدم امكانية الاستمرار في البقاء إلا بقدر خدمته لمصالح رعاياه الحيوية. وإذا لم يخش الناس من الظروف التي قد تهدد هذه المصالح لن يعودون فى حاجـة إلـى حـامي، وكذلك إن لم يكن الأمير في أذهان الناس جزء من جملة الظروف التي يخافونها فلن يحتاجون إليـه. فمـن الواضح أن مِن أهم المصالح عند الناس هو تأمين أعز ما لديهم من أشياء وبالتالي فهم يتوقعون من الأمير أن يخلق مجتمعاً يحمي أسرهم، وممتلكاتهم.

وهنا يسرد مكيافللى طرق مختلفة يمكن للأمير بمقتضاها أن يوفر الحماية للمصالح الحيوية والأساسية لشعبه. ما هي تلك الطرق؟ أولها الانخراط فى "مشروعات عظيمة." ومثال تلك المشروعات؛ القيام بحملات عسكرية ناجحة من شأنها أن "تذهل" العامة، وبالتالي تبعث على الشعور بالفخر القومي في نفوسهم. ويمكـن للأمير أيضاً أن ينشغل بأعمال داخلية تخدم مصالح الشعب بطرق مؤثرة؛ وهو هنا يسعى إلـى " الاشـتهار بالعظمة والتفوق."[5] وفي كلتا الحالتين فعند قيامه بهذه الأعمال الخيرة لصالح مجتمعه؛ يثير الأمير الإعجـاب لدى الشعب الذي يمتن له من أجل المنافع التي يمنحها للمجتمع.

وربما تكون أفضل طريقة للإعلاء من شأن المصالح الحيوية للناس هي خلق مجتمع يكون الأفراد فيه قادرين على تلقي من الحياة ما يسعدهم، ويرضيهم. ويجب على الأمير أن يعمل من أجل تـوفير الشـروط التي تضمن الرخاء المادي لمواطنيه، وهذه الشروط يجب أن تتيح للأفراد أن يشتركوا فى ممارسـة الحيـاة بالطرق التي يختارونها. يقول مكيافللى:

علاوة على ذلك ، يجب عليه أن يشجع مواطنيه أن يمارسوا مهنهم هادئين البال، سواء فى التجارة أو

---

[1] المرجع السابق .,ص 61, ch. 17

[2] المرجع السابق .,ص 61, ch. 17.

[3] المرجع السابق .,ص 61, ch. 17.

[4] المرجع السابق .,ص 66, ch. 19. Also, see ص 62, ch 17.

[5] المرجع السابق .,ص ص.81-82, ch. 21.

الزراعة أو أية صنعة أخرى يقومون بها، حتى لا يحجم هذا عن تحسين ما يمتلكه بسبب خشـيته أن يسـلب منه، أو أن يخشى ذاك من الشروع في تجارة خوفاً من الضرائب، بل ينبغي أن يكافئ من يقوم بتلك الأمور، ومن يسعى، بأية طريقة إلى تحسين مدينته أو ولايته.[1]

Moreover, he must encourages his citizens to follow their callings quietly, whether in commerce, or agriculture, or any other trade that men follow, so that this one shall not refrain from improving his possessions through fear that they may be taken from him, and that on from starting a trade for fear of taxes; but he should offer rewards to whoever does these things, and to whoever seeks in any way to improve his city or state.

إن أمير مكيافللى على دراية بأن الناس لن يكونون أحراراً مطلقاً إذا ما عاشوا فـى خـوف مـن أن يسلبون ثمار جهودهم. وهو ما يعنى أن الناس لن يكونون أحراراً في الإعلاء من حياة يختارونها بأنفسهم إلا عندما يقتنعون أن الآخرين لن يسلبونهم ما حققوه من مكاسب. ومن ثم يبدو أنه على الأمير أن يضع نظامـاً من القوانين التي تحمى المصالح الأساسية للناس. كما أنه ليس من الكافي، كما يرى مكيـافللى، أن تصـان مصالح الناس من الجور عليها، بل عليهم أن يفهموا وجود مسئولية موازية فى تتبع طرق للحياة من شـأنها أن تعزز المجتمع برمته. لذلك يدرك أمير مكيافللى أن الناس في ممارستهم لمصـالحهم الخاصـة يجـب أن يصيروا ملتزمين ومحتفين بضرورة الإسهام فى الصالح الأعم للمجتمع، ومن ثم بأهمية بقاء الفضيلة المدنية. ولتحقيق هذا الهدف سيسبغ أمير مكيافللى المكافآت على الناس من أجل العمل بالطرق النافعة؛ ليس فقط مـن أجل صالحهم بل أيضاً من أجل صالح المجتمع ككل. وعلى هذه الفكرة سيبنى مكيـافللى مناقشـته للـنظم الجمهورية كما سنرى فى الجزئية التالية.

٣- المقالات، وأشكال الحكم الجمهوري.

رأينا فى قراءتنا *للأمير The Prince* كيف خلق القائد، الذي يتحلى بفضيلة القيادة *virtù* نظاماً يعـد أساساً لتدعيم، وتأييد الناس لحكمه. وفى *المقالات The Discourses*، سنجد أن القائد يفصـح عـن تلـك الفضيلة عندما يكون بصدد خلق مؤسسات دائمة تتجاوز صولجان حكمه، وتضمن للناس الحاجات الأساسـية للأجيال القادمة. حيث لن تكون القاعدة التي نُقيم على أساسها إسهامات القائد، كما هو الحـال فـى *الأميـر*؛ متمثلة فى كيفية تمكن قائد، مثل بورجيا، من الحظ أو القدر بحيث استطاع الحفاظ على نظامه طوال حياتـه، بل ستتمثل فيما إذا كان ما يقيمه القائد من نظام سياسي سيستمر بعد أن يقضي نحبه أم لا.[٢] ومن ثم، يـرى مكيافللى، أن الخير لجمهورية أو مملكة ما؛ لا يقتصر على وجود أمير يحكم بحكمة أثناء فترة حياته، بل فى وجود ذلك الأمير الذي سيهبها تلك القوانين التي ستصون نفسها بنفسها حتى بعد مماته.[٣]

---

[١] المرجع السابق., ص. 85, ch. 21.

[٢] Wolin, *Politics and Vision,* ص 231.

[٣] Machiavelli, *The Discourses,* ص 148, Bk. I, ch. 11.

إلا أن خلق نظاماً سياسياً ممتداً ومستمراً، متمثلاً، في حالتنا هذه، فى نظام الجمهوريـة الـذي يمثـل موضوع المقالات، يعد مسألة صعبة. لأنه في حين أن الحكومات تنشأ لأسباب تتعلق بتأمين العدالـة، فهـي دائماً ما تتقوض بفعل الفساد. فالحقيقة أن صعود وسقوط الحكومة بالنسبة لمكيافللى، إنما ينسجم مع الدورة التي تأخذها الحكومات في التحول من حكومات عادلة إلى حكومات غير عادلة بسبب الفساد. ومن ثم يتمـرد الناس ويثورون عليها بغرض استعادة العدالة، إلا أن الفساد ما يلبث أن يعود مرة أخرى. هذه الدورة مستمرة عبر التاريخ. ولتفسير هذه الدورة المتواترة ناقش مكيافللى ستة أنواع من الحكومات. أولاً؛ هناك ثلاثة أنواع صالحة أو عادلة هي؛ الملكية أو حكم الشخص الأفضل، والأرستقراطية أي حكم نخبة من أفضـل النـاس، والديمقراطية أي حكم الكل للكل. وكل من هذه الأنماط الثلاثة يقابله شكل غير عادل. فالصورة الفاسدة مـن الملكية هي الطاغية أي حكم شخص ظالم، والصورة الفاسدة للأرستقراطية هي الأليغاركيـة أي حكـم قلـة ظالمة، والصورة الفاسدة من الديمقراطية هي الفوضوية أو حكم الغوغاء.[١]

وفيما يلي سنوضح هذا الطابور من الحكومات التي ظهرت على مدار "دورة العـدل-الظلـم"، وذلـك بغرض إظهار الصلة بين الحكومات المختلطة أو ما يسمى حسب مكيافللى بالجمهورية. فالجمهوريـة التـي توجه الناس إلى الصالح العام تحتوى على عناصر من كل نمط من أنماط الحكومات العادلـة. فهـي تمثـل النظام السياسي النموذجي عند مكيافللى، والذي اعتقد انه وجد فى روما القديمة.[٢]

وتبدأ دورة أنماط الأنظمة السياسية بمناقشة للحكومات الأولى. فقبل أن تزداد اعداد الناس بشكل كبيـر لم تكن هناك حاجة إلى الحكومة. ولكن بتزايد أعدادهم، وجدوا من الضروري أن يتحـدوا بغـرض تـامين الصالح العام. وبهدف تحقيق أهدافهم المشتركة، اختاروا من بينهم الأفضل والأقوى ليقودهم. فى الوقت نفسه بدأ الناس يميزون بين من كانوا يتميزون وسطهم بالأمانة، وأولئك ممن تميزوا بالشر والرذيلـة." وهـؤلاء كانوا انانيين لم يكن من الممكن ائتمانهم على السلطة. وقد أدت هذه المشاعر إلى إرساء القـوانين بغـرض ضمان توقيع الجزاءات على المرتكبين للأعمال غير الشرعية ضد الآخرين. "هكذا كان أصل العدالة،" مثلما قال مكيافللى. وهو ما جعل الناس بعد ذلك عند اختيار الأمير لا ينظرون إلى الأقوى، ولا الأشجع، بل الأكثر حكمة، وعدلاً.[٣] فالحكومات الأولى أو الأنظمة الملكية المبكرة قد تأسست بواسطة العظماء، والحكماء الـذين مثلوا الحكومة بأفضل شخص لديهم.

وعندما انتقلت السلطة بعد ذلك إلى الجيل التالي أُستخدمت الطرق غير الانتخابية، والوراثية. ولكن مع هذا الانتقال ظهرت مشكلات جعلت من المحافظة على النظام العادل أمراً صعباً. فأبنـاء القـادة الصـالحين الأولين أفسدتهم حياة اليسر، وبالتالي افتقدوا لكل معرفة بأهمية التفوق من خـلال إظهـار الفضـيلة، وفـي المقابل، اعتقدوا أن من حقهم أن يمنحوا كل ما يمكن من ترف. وبالتالي سرعان ما يجر الأمير على نفسـه

---

[١] المرجع السابق .,ص ص.111-12, Bk. I, ch. 2

[٢] المرجع السابق .,ص 111, Bk. I, ch. 2

[٣] المرجع السابق .,ص 112, Bk. I, ch. 2

كره العامة."[١] ولأن كره الناس مما يخيف الأمير، نراه يقرر حماية نفسه بالتحول إلى طاغية يخُضع الناس بغرض الاحتفاظ بسلطته عليهم.

ويتمرد الناس على هذه الظروف، ويطلق بعد ذلك على من قادوا التمرد اسم "المحررون."[٢] وهم من قاموا بتشكيل حكومة بطبقة حاكمة جديدة من النبلاء خالقين بذلك الحكومة الأرستقراطية. وهنا تتذكر الحكومة المكونة من أفضل نخبة من الناس ما ارتكبه الطاغية من إرهاب ويأملوا ألا يعود ذلك ثانية. وبالتالي فقد أعلوا من شأن القوانين التي تمثلت أهدافها الرئيسية فى المصلحة العامة. ولكن أبنائهم الذين خلفوهم كانوا على جهل بما حاول آبائهم إتمامه، كذلك لم يكن لديهم خبرة بما حدث من الطاغية وما جرى له، كما أنهم لم يكونوا على اقتناع بالمساواة المدنية، ومن ثم فقد غفروا لأنفسهم ممارسة الجشع، والنهم، والفجور، والعنف وسرعان ما أفسدوا الحكومة الأرستقراطية وأحالوها إلى طغيانٍ أليغاركي غير عابئين بأي من الحقوق المدنية.[٣]

وجاء الأليغاركيون بنفس الاستبدادية التي عاشها الناس تحت حكم الطاغية الأول. فثار الشعب على هذا الوضع وبحث عن الحماية عند أمير جديد. إلا أن عهد الأخير كان أيضاً استبدادي. لذلك عندما تذكر الناس ما جرى من إخفاق لكلا الأميرين اللذين حلا بعد الأليغاركية، والأرستقراطية، قرروا إرساء نظام ديمقراطي واضعين في نيتهم ألا تقع السلطة في أيدي أمير أو قلة من النبلاء."[٤] إلا أن النظام الجديد للحكم لم يظل موجود إلا بدوام من ساعدوا فى تأسيس تلك الحكومة. وعندما تولى الجيل التالي السلطة، كانوا مفتقدين للذاكرة الجيدة لما حدث فى الماضي، ومثلما حدث فى الماضي وقعوا هم أيضاً فى شرك العادات الشريرة التي أحلت القمع فى البلاد. فلم يستشر كل فرد غير ما بداخله من أطماع، وكانت آلاف من الأعمال الظالمة ترتكب يومياً "وتحولت الديمقراطية إلى فوضى، واقتضى ذلك إعادة الأمير، القائد الواحد، الذي استطاع استعادة النظام، ولكن مرة أخرى تدور نفس الدورة وتتكرر، فيتحول المجتمع ويسقط فى الفوضى.[٥]

وهنا نجد على مدار ما عرضنا بشكل عام؛ أن عدو كل الأنظمة خاصة الصالحة منها؛ هو الفساد وذلك "أن المشرع الذي يهب ولايته أو دولته أي من الأشكال الثلاثة الصالحة من الحكومة، إنما يكونها لفترة وجيزة، حيث لا توجد من الاحتياطات ما يمكن أن تمنع أي من تلك الأنظمة الثلاثة التي اشتهرت بالخير من الفساد وتحولها إلى النوع المضاد لها.[٦] مع ذلك فقد خفف مكيافللى من هذا التشاؤم إلى حد ما باختياره النموذج المختلط الذي يعد أكثر احتمالاً للوقوف أمام سرطان الفساد من تلك الأنظمة. ففي النظام المختلط

---

[١] المرجع السابق ,.ص 113, Bk. I, ch. 2

[٢] المرجع السابق ,.ص 113, Bk. I, ch. 2

[٣] المرجع السابق ,.ص 113, Bk. I, ch. 2

[٤] المرجع السابق ,.ص 113-114, Bk. I, ch. 2

[٥] المرجع السابق ,.ص 114, Bk. I, ch. 2

[٦] المرجع السابق ,.ص 112, Bk. I, ch. 2

يتقاسم السلطة الثلاثة أنماط الصالحة مجتمعين؛ الملك، والنبلاء، والشعب. ولقد أشار "ليكيرجس" *Lycurgus* ، المشرع العظيم لإسبرطة، بهذه المقاربة من اجل إسبرطة التي ظلت طوال ٨٠٠ عام فى سـكينة عامـة. ورغم أن روما لم يتوفر لها قائد عظيم مثل ليكيرجس فقد كان لديها "روموولس"*Romulus* وملـوك آخـرين ممن قدموا لها قوانين "تناسبت مع الأحرار من الناس." ولقد وضعت القيادة الرومانية النظـام الملكـي دون الجمهوري كهدف لها في بداية الأمر، ولكن بعد سنوات طويلة تحولت الملكية إلى جمهورية، وذلـك عنـدما جاءت "هيئة ملكية لتتقاسم السلطة مع العناصر الأرستقراطية فى المجتمع و مع الشعب أيضاً. وهو المـزيج الذي جعل الدستور كاملاً.[١]

فى الحكومة المختلطة أو الجمهورية تتقاسم الطبقات الثلاث السلطة وكل منها يراقب ويراجع الآخرين مانعين بذلك أي انفراد بالسلطة من قبل طبقة واحدة على الأخرتين. إلا أنه حتى فى النظام المختلط لابد مـن إلقاء المسئولية الكاملة عن حماية الحرية، في أيدي سلطة واحدة. فالحرية لا تكون فى افضل حمايـة لهـا، حسبما رأى مكيافللى إلا عندما تكون فى أيدي عامة الشعب. لماذا؟ لأنه بينما نجد لدى النبلاء رغبة شـديدة فى السيطرة، فإن عامة الناس لا يريدون سوى التحرر من السيطرة. فهم أكثر رغبة من أية طبقة أخرى فى "العيش في متعة الحرية؛ بحيث نراهم، عند ائتمانهم على رعاية أية امتيازات أو حريـات، أقـل اسـتعداداً لانتهاكها؛ فهم بالضرورة سيرعونها أفضل من سواهم، ولأنهم لا يمكنهم حرمان انفسهم منهـا ، فسـيمنعون غيرهم من القيام بذلك."[٢]

وتأسيساً على أهمية محافظة الجماهير على الحرية؛ نجد من الأهمية البالغة بالنسبة للناس ألا يصبحوا هم أنفسهم فاسدين. "فعندما يستحوذ الفساد على الشعب بأجمعه، لا يمكنه وقتها حفظ حريته حتى ولو لأقصر فترة ممكنة."[٣] والحقيقة أن أهمية تفادي هذا الفساد وسط الشعب يعد غاية في الأهمية من حيث المحافظة على تكامل عملية سن القوانين. وهنا ذكر مكيافللى، مشيراً إلى الجمهورية الرومانية، أنه بمقدار ما كان الشـعب غير فاسد؛ كانت عملية سن القوانين بمثابة الإطار الذي عمل فيه المواطنون على تنفيذ ما اعتقدوه في صالح الجميع، وكان مسموح لكل المواطنين، فى هذا الإطار، أن يعبروا عن آرائهم حيال ما يجري من مشروعات أو ما يطرح من أهداف وكانوا لا يطلقون أحكامهم بصدد ما هو أفضل إلا بعد أن يكونوا قد استمعوا لجميـع الأطراف. ولكن عندما فسد الشعب، انهارت العملية برمتها. يقول مكيافللى: "أنه عنـدما صـار المواطنـون فاسدون أصبحت هذه المنظومة (سن القوانين) من أسوأ ما يكون، ومن ثم تطلعت الفئة الأكثـر نفـوذاً إلـى قوانين تهدف إلى توسيع سلطتهم دون العمل من أجل الصالح العام، وحرية الجميع وقد لجم الخوف الجميـع من معارضة تلك القوانين.[٤]

---

[١] المرجع السابق ،.ص ص.115-117, Bk. I, ch. 2

[٢] المرجع السابق ،.ص .122, Bk. I, ch. 2

[٣] المرجع السابق ،.ص ص.161, Bk. I, ch. 16

[٤] المرجع السابق ،.ص .170, Bk. I, ch. 18

وبمجرد ان تأخذ الأحداث هذا المسار تغدو حماية الحرية شئ شديد الصعوبة إن لم يكـن مسـتحيلاً، ويبقى الأمل فى في ذلك متروكاً فقط لظهور رجل سياسي قوي مثل ذلك الذي قدمه مكيافللى فـى *الأميـر*. حيث من المؤكد أن الدولة ستضمحل إلى "صيغة الحكم الملكي دون الجمهوري." وفـي هـذا المقـام ذكـر مكيافللى: "أنه بالنسبة لمن يستعصي خضوعهم، بما يثيرونه من شغبٍ، على قوة القـانون البسـيطة، يمكـن السيطرة عليهم من خلال إجراء تتخذه سلطة يغلب عليها العنصر الملكي. والسعى إلـى إعـادة الأشـخاص لمسار السلوك الخير بأية وسائل أخرى لن يخرج عن أحد الاحتمالين؛ إما أن تكون محاولة شديدة القسوة، أو مهمة يستحيل تنفيذها."[١]

لكن هذا العلاج ليس لازم فى مجتمع يوجد فيه التزام قوي بأخلاق الفضيلة المدنية. لأنه فى هذا السياق لا يصير الناس فاسدين، بل يقومون بتطوير تلك العادات المرتبطة بالمسـألة ذات الأهميـة الرئيسـية فـى جمهورية مكيافللى؛ وهي احترام القانون. هنا نجد المواطنين على استعداد إلى ترك إغواءات السـعي وراء مصالحهم الذاتية جانباً، بغرض تأمين مكانة القانون فى المجتمع. ولكنهم لكي يتبعوا هذا المسار لابد للقوانين أن تكون خيرة أو عادلة، وإلا فلن يتبع الشعب أو يراعي ما يلزم من عادات لتدعيم تلك القوانين.

فقد رأى مكيافللى؛ أنه للمحافظة على مساندة القوانين، يجب على الناس أن يراعوا تلك العادات التـي تجعل من هذا الالتزام أمراً ممكناً. ولكن إذا غابت القوانين الخيرة لن تظهر هذه العادات. يقـول مكيـافللى: "لأن عادات الناس الصالحة تتطلب قوانين صالحة لتدعيمها، فإنه لمراعاة القوانين لابد إذاً من وجود عـادات صالحة عند الشعب."[٢]

وبتأكيد مكيافللى هنا على القوانين الصالحة، كان كل ما يدور في ذهنه فى هذا الصدد هي تلك الأهمية الرئيسية لحكم القانون. فالقوانين الخيرة تضع الصالح العام هدفاً لها، بيد أنه لا يمكن للخير أن يتحقق إذا مـا كان هناك بعض ممن يعتقدون فى أنفسهم أنهم فوق القانون، ومن ثم لا يخضعون له بحكم مكانتهم الأعلـى. وهنا يذكر مكيافللى أن "الجمهورية القائمة على تنظيم جيد" لا يجب على الإطلاق "أن تمحي جرائم مواطنيها بحكم جدارتهم؛ بل عليها أن تُثيب الأعمال الخيرة، وتعاقب على الأعمال الشريرة، وبالنسبة للشخص الـذي أثيب لقيامه بعملٍ خير، ثم جاء لاحقاً مرتكباً لأثم، فيجب أن ينال جزاءه بغض النظر عن جدارته فيما سبق. فالدولة التي تراعي مثل هذا المبدأ حق مراعاة، ستتمتع لزمن طويل بحريتها، وإن لم تفعـل فسـرعان مـا ستتعرض للخراب."[٣]

لقد ازدرى مكيافللى أولئك الذين كانوا على غير استعداد لأن يفكروا في الامتثال لقانون واحـد مـثلهم مثل أي شخص أخر. خاصة أنه كان فى ذهنه، عند تناوله هذه النقطة، وضعاً كان تسيطر فيه طبقة فاسـدة؛

[١] المرجع السابق .,ص .171, Bk. I, ch. 18

[٢] المرجع السابق .,ص .168, Bk. I, ch. 18

[٣] المرجع السابق .,ص .181, Bk. I, ch. 24

حيث التقاليد البالية، وطبقة الإقطاع قد تعودت على ذلك. فلقد عاش هؤلاء على ما ورثوه من ثروات دون أن يقوموا بأي عمل نافع، ومن ثم سعوا للحفاظ على العلاقات التي بمقتضاها يمكنهم السيطرة على الآخرين فى المجتمع. فلم تكن مصلحتهم هي الصالح العام بل صالحهم هم. "إنهم مهلكين للمجتمع."[١] فهم لا يكنون احتراماً لحكم القانون؛ لأن مصالح عامة الناس تأتي في درجة أقل بكثير في الأهمية من مصالحهم هم. وبخضوعهم لحكم أرستقراطية فاسدة؛ سيخشى عامة الناس دائماً على حريتهم؛ لأنهم لن يتمتعوا بالأمان لا في ممتلكاتهم، ولا حياتهم، ولا أسرهم.

وفى المقابل أثنى مكيافللى على الأرستقراط الجدد الذين كسبوا ثروتهم من "التجارة والملكيات المتنقلة" ولم يملك أي منهم قلاع أو سلطان قضائي على الرعايا.[٢] فهؤلاء من المفترض أنهم يكنون احتراماً للعامة من الناس، ويعملون على تحقيق حكم القوانين الصالحة التي تعمل من أجل الصالح العام. والحقيقة أنه في فينسيا؛ حيث كانت هذه الطبقة تحتل مكانة بارزة؛ ظل المواطنون العاديين، رغم استبعادهم من المناصب والأمجاد المختلفة التي قصرت على الأرستقراط الجدد، قادرون على إيجاد أساس للاستقرار والوفاق الاجتماعي. وهذا الوضع إنما يشير إلى أن الأرستقراطية الجديدة؛ التي نشأت من التجارة والأعمال؛ لم تشكل تهديداً لحرية الناس العاديين، بل على العكس قد قدمت، من خلال صناعها وتجارتها، أساساً لفرص أعظم للجميع.[٣] ففي أوضاع كهذه يزدهر المجتمع، وتتحقق السعادة والرخاء، ويتوفر الأمان للجمهورية.

هناك عناصر أخرى غير القوانين الخيرة يمكنها أن تساهم فى حفظ تلك العادات الصالحة للفضيلة المدنية التي تعمل كحائل بين فساد المواطنين. فالممارسات والمؤسسات الدينية على نحو خاص يمكنها أن تولد شعوراً باحترام الأعراف الخاصة بالفضيلة المدنية التي تساعد فى حفظ الالتزام بالصالح العام. فى ذلك يقول مكيافللى: "طالما أن مراعاة الشرائع السماوية يعد السبب فى عظمة الجمهوريات، فإن عدم الاكتراث بها يسفر عن خرابها." وعاد مكيافللى لاحقاً ليذكر "أنه ليس هناك ما هو أدل على خراب أمة من أن ترى الدين ممتهن."[٤] غير أن مكيافللى لم يبدو مقدماً بعد ذلك على الاعتقاد في أن المؤسسات الدينية يمكنها أن تكون المصدر الرئيسي للفضيلة المدنية، وذلك لما حدث، في اعتقاده من فساد للكنيسة الكاثوليكية. فلقد دمرت الكنيسة "كل بر، ودين فى إيطاليا."[٥] والأهم من ذلك أنها لا يمكنها أن تكون بمثابة قوة تساعد فى توحيد الأمة وتعليم المواطنة على مستوى الأمة برمتها. فالكنيسة، حسب مكيافللى، تمثل مصدراً "لنكبتنا" لأنها أبقت ولا زالت تبقي على أمتنا مقسمة."[٦] وأخيراً، يرى مكيافللى ان هناك فى المدن أو الجمهوريات الكبيرة شغف

---

[١] المرجع السابق ,.ص 255, Bk. I, ch. 55.

[٢] المرجع السابق ,.ص 257, Bk. I, ch 56.

[٣] المرجع السابق ,.ص ص256-57, Bk. I, ch 56.

[٤] المرجع السابق ,.ص 148, Bk. I, ch 11; ص 149, Bk, I, ch. 12.

[٥] المرجع السابق ,.ص 151, Bk. I, ch. 12

[٦] المرجع السابق ,.ص 151, Bk. I, ch. 12

عظيم بالحرية،"[١] شغفٌ ينمو عن حقيقة مؤداها أن الناس على دراية بأن الرخاء، والثروة لا يظهران إلا فـي مدينة تسود بين جنباتها الحرية. إلا أن الرخاء وحده لا يصنع مدينة عظيمة. فعلاوة علـى ذلـك، يجـب أن يكون هناك التزام بالصالح العام من قبل المواطنين. ولم تكن عظمة روما في حقيقة الأمر إلا نتاج الدرايـة بهذه النقطة. وهنا يذكر مكيافللى أن السبب فى هذا، أي عظمة روما، كان واضح، حيث أن المسألة ليست فى الرخاء بمفرده بل في الخير العام الذي يجعل المدن (أو الجمهوريات) عظيمة، ولا شك أن الخيـر العـام لا يحظى باهتمام ورعاية إلا فى الجمهوريات لأن كل ما يفعلونه هناك يكون من أجل المنفعة العامة."[٢]

إن النظام الجمهوري فى أعظم حالاته يحتوى على صفات مهمة من صفات المجتمع المـدني. فهنـاك فرص للأفراد لتتبع مفاهيمهم الشخصية لما هو أفضل لهم، ولكن فى إطار يحكمه مفهوم بعيد المدى متمثـل فى الصالح العام. وهو ما سيفصح عن نفسه فى شكل القوانين الخيرة التي ستضمن وجود أسـاس لمعاملـة متساوية لجميع المواطنين بغض النظر عن الطبقة التي ينتمون إليها. إلا أن مكيافللى خاف من أن حتى هـذه الطريقة قد تتعرض دائماً للتهديد. وهو خوفٌ مبعثه السبب الفعلي الذي حمل مكيافللى على الاعتقاد فـي أن العادات الخاصة بالفضيلة المدنية، والقانون الخيّر هو ما نحتاجه فى المقام الأول. فالمشكلة التي هددت الحياة الجمهورية، حسبما رأى مكيافللى، تمثلت في الأنانية الموروثة لدى الجنس البشرى. وهو البعد الذي ننتقل إلى مناقشته فى مسرحيته *ماندراجولا Mandragola*.[٣]

٤- ماندراجولا.

تحتوي مسرحية ماندراجولا على حبكةٍ بسيطة جداً. فهناك شاب يدعى كاليماكو *Callimaco* يتيه حباً بامرأة شابة متزوجة تدعى لوكريتسيا *Lucrezia*. وهى كاثوليكية فى غاية الورع تتوق إلى إسعاد زوجهـا نيشا *Nicia* الذي يكبرها بكثير، ويرغب في أن يصبح أباً، ولكنه عنين. إلا أنه لا يعترف بعنتـه ويـرفض الاقتناع بمسئوليته عن عدم حمل زوجته، ويفترض أن بها علة ما. وباستخدام هذه المعلومات يدبر كاليماكو، بمساعدة خادمه، مؤامرة ليدخل إلى فراش لوكريتسيا. والفكرة هي إقناع نيشا بأن الطريقـة الوحيـدة لكـي تصبح لوكريتسيا حامل هي أن تشرب دواءاً يسمى "ماندراجولا". وأُخبر نيشا بأن أول رجل يجامع لوكريتسيا بعد تناولها الدواء سيقضي نحبه في غضون أسبوع واحد. وبالطبع لم تروق هذه الفكرة لنيشا، ولكن كاليماكو كان لديه ما يبدد به مخاوف نيشا. فها هو يشير عليه بأنه بعد أن تتناول لوكريتسـيا الجرعـة مـن الـدواء الموصوف ستضاجع رجل قصير العمر اختطفه كاليماكو وأتى به إلى فراش لوكريتسيا.[٤] وبالطبع لن يكـون

---

[١] المرجع السابق.، ص 282, Bk. II, ch. 2

[٢] المرجع السابق.، ص 282, Bk. II, ch. 2

[٣] Niccolo Machiavelli, *Mandragola,* translated by Anne and Henry Paolucci, Indianapolis: Bobbs-Merril, 1957).

[٤] المرجع السابق.، ص ص.22-23

هذا الرجل قصير العمر سوى كاليماكو متنكراً.

وبسهولة يقنع كاليماكو نيشا بالمشاركة فى الخطة. ولم يكن لخداع نيشا لزوجته أية أهمية بالنسبة لـه، نظراً لأن هدفه الأول هو إظهار رجولته عن طريق إنجاب الأطفال. فعندما كان يسأل عما إذا كان عنـين أم لا، نراه يرد مستنكراً: أنا؟ عنين؟ والله أنكم لتضحكونني. أنا لا أعتقد أن هناك فى فلورنسا كلهـا مـن هـو أقوى، أخصب منى."[١] بالإضافة إلى أنه كان من السذاجة ما يكفى بحيث لم يدرك أن كاليماكو قد غـرر بـه لكي يجعله يبيح لزوجته مضاجعة شخص آخر.

إلا أن إقناع لوكريتسيا كانت هي المهمة الأصعب، فهي أولاً وأخيراً متدينة ولا تعتقد فى الزنا. فنراها تردد فى هذه اللحظة قائلة:

إلا أن أغرب شيء، في اعتقادي، بين جميع الأشياء التي جربت؛ هو أن يكون علي أن أخضع جسدي لهذا الانتهاك وأن أكون سبباً فى موت إنسان بعد أن ينتهكني. لأنني لا أصدق أنه متوقع مني أني سأفعل هذا الشيء، حتى وإن كنت أنا أخر امرأة فى العالم، وأن الجنس البشرى كان ليبدأ كله من البداية مرة أخرى من خلالي. لا، لا أخالني فاعلة.[٢]

But of all the things that have ever been tried, I think this is the strangest- that I should have to submit my body to this outrage, and to be the cause of a man’s death for outraging me. For I couldn’t believe it, even I where the last woman left in the world, and the whole human race had to start all over again from me- that I would be expected to do such a thing.

ولكي تغير رأيها، طُلب من آباها في الكنيسة،" *فريار تيموتيـو*" *Friar Timoteo*، أن يشـترك فـى المؤامرة، ويوافق القس على ذلك في نظير المال. ويأتي هذا *الفريار* الصالح ليخبر لوكريتسيا بأن مضـاجعة رجل غريب بغرض إنجاب طفل لن يكون خطيئة. فهناك قبل كل شيء خير سيأتي من ذلك؛ وهو خلق روح أخرى من أجل إلهانا المقدس.[٣] وهذا خير تترجح كفته عن الخوف من ارتكاب شرين في هذه الحالة وهمـا: الموت المحتمل للأخر، والزنا. بالنسبة للشر الأول؛ يقول: انه ليس من المؤكد أن الرجـل الـذى سـيعطي لوكريتسيا الماندراجولا سيموت، لأنه لم يثبت أن جميع من يشتركون فى فعل كهذا يقضون نحبهم. أما عـن الزنا فيقول الفريار: إنها الخطيئة، بالنسبة للوكريتسيا أن تتعس زوجها برفضها النزول على رغبته. كما أنها لن تحصل على أية سعادة أو لذة في مضاجعة شخص آخر، فليس ثمة خطيئة إذاً فيما هـي مقدمـة عليـه. ويخبرها القس بأن "الإرادة هي التي ترتكب الخطيئة وليس الجسد.[٤] كما أن هناك حادثة مماثلة فـى الكتـاب المقدس لهذا الفعل. فهي تفعل مثل بنات لوط اللائى "اعتقدن أنفسهن آخر النساء الأحياء فى العالم فضـاجعن

---

[١] المرجع السابق ،.ص 18.

[٢] المرجع السابق ،.ص 35.

[٣] المرجع السابق ،.ص 36.

[٤] المرجع السابق ،.ص 36.

أباهن، ولأن قصدهن كان خيراً لم يرتكبن الخطيئة."[1]

وهكذا تنزل لوكريتسيا على رغبة الفريار. فهو قبل أي شيء يمثل السلطة الدينية أما هي فمجرد امرأة خائفة هدفها الرئيسي فى الحياة هو إسعاد زوجها، وضمان الخلاص. وليس من مشكلة لدى فريار فى خداعها لأنه لا يبالي كثيراً بالنساء، (فهن جميعاً "ناقصات عقل" كما يقول[2]) ولأنه فى نفس الوقت يريد المال.

وفى النهاية يظهر كل شخص، وقد حصل على ما يريد؛ كاليماكو ضاجع لوكريتسيا مسفراً ذلك عـن الحمل، ونيشا حصل على طفله الذكر بدون أن يضطر إلى التفكير في أنه عنين. وحصل القس على نقـوده. كما ظلت لوكريتسيا فى حالة جيدة مع زوجها. علاوة على أن كاليماكو عندما كان معها في فراشها اعتـرف لها بحبه، فأشارت بدورها إلى أنها على يقين بأن كل ما حدث هو من "إرادة السماء"، ومن ثم نراها تطالـب من كاليماكو أن يبقى معها ويصبح "حاميها" و"أبيها" فهي، فى حقيقة الأمر تقرر المحافظة على العلاقـة مـع كاليماكو بجعله أباها الروحي، وتتيح له أن يدخل إلى منزلها، ويحظى بها. حتى أن نيشا يعطـى كاليمـاكو مفتاحاً للمنزل ليستطيع الدخول وقتما يشاء.[3]

وتشير وجهة النظر الخاصة بتقبل لوكريتسيا فى النهاية لهذا الوضع؛ أنها لا تستطيع الاسـتمرار فـى

---

[1] المرجع السابق .,ص .36

[2] المرجع السابق .,ص .34

[3] المرجع السابق .,ص ص.56-59

قراءات مقترحة

Butterfield, Herbert Sir. *The Statecraft of Machiavelli*. New York: Macmillan, 1956.

De Grazia, Sebastian. *Machiavelli in Hell*. Princeton: Princeton University press,1988.

Gilbert, Felix. *History: Choice and Commitment*. Cambridge: Harvard University press, 1977.

Hexter, J. H. *The Vision of Politics on the Eve of the Reformation: More, Machiavelli*. And Seyssel. New York: Basic Books, 1973.

Pitkin, Hanna Fenichel. *Fortune Is a Woman: Gender and Politics in the Thought of Niccolo Machiavelli.* Berkeley: University of California press, 1984.

Pocock, J.G.A. *The Machiavellian Moment: Florentine Political thought and the Atlantic Republican Tradition*. Princeton: Princeton University press,1975.

Scott, John T. and Sullivan, Vicki B. "*Patricide and the Plot of the Prince:* Cesare Borgia and Machiavelli's Italy.*" American Political science Review*, 88:4, Dec. 1994.

Sibley, Mulford Q. *Political ideas and Ideologies: A History of Political Thought*. New york: Harper and Row,1970.

Smith, Bruce James. *Politics and Remembrance: Republican Themes in Machiavelli, Burke, and Tocqueville* Princeton: Princeton University press, 1985.

Strauss, Leo. *Thoughts on Machiavelli*. Chicago: University of Chicago press, 1984.

تحمل تلك العلاقة التي بدت لها علاقة استغلالية، إلا بعد أن تصل إلى تبرير يصرفها عن اضطرارها للتسليم بأن حياتها أصبحت قاصرة على مجرد العمل على إشباع رغبات رجل آخر بالإضافة إلى زوجها.

٥- الأخلاق في ماندراجولا، والمجتمع المدني.

بين مكيافللى فى هذه المسرحية؛ أن المجتمع المدني، بدون التقاليد الخاصة بالكوابح الأخلاقيـة التـي تتطلبها الفضيلة المدينة، قد لا يصبح سوى مجرد مكان يضحي الناس فيه ببعضـهم الـبعض. وقـد كـان الأمر،بالنسبة لمكيافللى، أن الكنيسة الكاثوليكية لم يعد لها دور كبير فى تعليم الناس معاملة بعضهم الـبعض من منطلق الأخلاق الأساسية. بل على العكس لقد كانوا يتقربون من بعضهم البعض كما لو كانوا فى نظـام سوق حرة؛ أي من وازع الحاجة إلى إعلاء مصالحهم الشخصية فقط. ومن هذا المنظور يذهب النـاس إلـى أقصى ما يمكنهم في سعيهم وراء أي شيء يمتعهم، بغض النظر عن المعايير الخاصة بالفضـيلة التقليديـة. كذلك الأمر مع النساء. فحسب كاليماكو إذا كانت المرأة تهب المتعة فلماذا لا نجد طريقة لشرائها تماماً مثلما نشتري أي شيء آخر يهبنا المتعة؟

توحي المسرحية بوجود حاجة إلى نوع جديد من المجتمع، نوع يتيح للنـاس متابعـة أهـدافهم التـي تمنحهم المتعة فى الحياة، ولكن بدون المخاطرة بالآخرين أو إيقاع الضرر بهم. فالناس فـى اسـتطاعتهم أن يدافعوا عن مصالحهم بدون إنكار كرامة الآخرين، واحترام الذات، تماماً مثلما كان الأمر بالنسبة للوكريتسيا. ولقد تضمن كلاً من كتاب *الأمير*، وكتاب *المقالات* وعداً بهذه الإمكانية بالذات. فمن خـلال مـا قـدم مـن اعتبارات فى هذين العملين؛ نرى أنه سيتاح للأفراد السعي وراء سعادتهم الذاتية فـى بيئـة تحمـى حريـة المواطنين. ولإنجاز هذه الغايات يجب أن يكون هناك اهتمام بعادات الفضيلة المدنية التي تعلـي مـن شـأن الصالح العام وحكم القانون. فبدون المحافظة على هذه المعايير، سيصبح المجتمع بيئة تستغل فيهـا القـوانين لحماية قلة من الناس. وهو الوضع الذي سيخول للطبقة أو الفئة التي تستأثر بالمحاباة أن تستغل بقية أعضاء المجتمع كما فعل ذلك كاليماكو مع لوكريتسيا. والمفقود هنا فى هذا الإطار هو عادات الفضيلة المدنية التـي تعلى من شأن الصالح العام، ومعايير الأخلاق الإنسانية الأساسية، ومدنية الإنسان.

وفى إعلاءه لهذه الرؤى، سار مكيافللى بفكرة المجتمع المدني إلى الأمام قدماً، ولكنه فى ذلك، لم يحدد المذاهب الرسمية التي تمثل دعامة ذلك المجتمع. وسيضع المفكرون اللاحقون من النظريات ما سيبين نـوع العلاقة التي يجب أن تقع بين العناصر الأساسية للمجتمع- مفاهيم الحقـوق، والواجبـات، وحيـاة السـوق، ومفاهيم السلطة السياسية- لتحقيق الفرص أمام الأفراد لتتبع أهدافهم التي وضعوها هم بإرادتهم، ولكـن فـى إطار من احترام عادات الفضيلة المدنية.

وحتى إن لم يكن مكيافللى قد كتب النظرية السياسية للمجتمع المدني الجديد، فقد ساعد فى تحديد الرؤية التي بنيت عليها هذه النظرية. وفى دفعه من أجل نظام يسعى لتأمين سعادة المواطنين داخل سياق من احترام الكوابح المدنية؛ فقد نقل المجتمع إلى العالم الحديث، وفتح الباب أمام هذا النمط من التنظير للمجتمع المـدني الذي سنناقشه فيما يلي.

القسم الثاني

المقاربات الحديثة والمعاصرة

في تناول المجتمع المدنى

الفصل السادس

توماس هوبز والمجتمع المدني الحديث

١- السياق التاريخي.

وضع توماس هوبز* (١٥٨٨-١٦٧٩) شكلاً جديداً للعلاقة بين المـواطنين ودولـتهم فـى مواجهـة الصراعات الطاحنة التي تفشت فى مجتمعه آنذاك. فقد كان هناك من اعتقدوا أن النظام الملكي يجب أن يظل القوة السياسية المحورية دون منازع، وذلك فى مقابل من دفعوا فى سبيل مزيد من الاسـتقلال عـن سـلطة الملك. وكان من بين أسباب اشتعال الحروب الأهلية الإنجليزية فى الفترة التي عاشها هوبز وجود نزاع حول من يجب أن يخول سلطة أكبر الملك أم البرلمان. وقد ساند هوبز بوضوح فكرة الملكية المطلقة.[1] إلا أنه أسند سلطة الملك إلى فكرة وجود عقد اجتماعي يرضى به الشعب. وكان الشرط الرئيسي فى هذا العقد أن توجـد الحكومة لحماية حرية الأفراد. هذه الحرية التي كادت أن تُستغل بشكل مطلق من قبل طبقة التجـار الجـدد الذين كانوا يبحثون عن الاستقلال بغرض مراعاة مصالحهم فى مجتمع هيمنت عليه البنية القروسطية.

ومن ثم كان للناس أن يتفقوا؛ فى ظل العقد الاجتماعي الجديد الذي نَظر له هوبز؛ على أن يخضـعوا لحكم نظام ملكي قوى مقابل حرية شخصية يضمنها الملك ويرعاها. وقد رمز هذا العقد الاجتمـاعي الجديـد إلى أن نظام المجتمع المنتمي للعصور الوسطى لم يعد هو الأساس الذي يمكن أن تنطلـق منـه التعهـدات الاجتماعية. وفي المقابل تطورت المسألة لنجد هذه التعهدات وقد نشأت عن الرغبـة فـى تحقيـق الحريـة الفردية. ويصبح أهم شيء بالنسبة لتحقيق هذا الهدف هو الحاجة إلى المحافظة على احترام الفضيلة المدنية. وهنا يأتي السؤال؛ ما هو الدور الذي تلعبه الفضيلة المدنية فى النظام الذي وضعه هـوبز فـى كتاباتـه؟ إن الناس عندما يكونون أحراراً فى تقرير الطريقة الأنسب لهم في الحياة يتحتم علـيهم مواجهـة الصـراعات، والخلافات. فحتى الطبقات المختلفة التي ترعى مصالح متصارعة يمكنها أن تعيش فى سلام إذا مـا كانـت هناك قواعد مشتركة أو فضائل مدنية يمكن أن يتقبلها الجميع ويمتثلون لها فيما هـم ماضـون فـي إعـلاء مصالحهم. وسنجد أن هذه الجهود التي بذلها هوبز لإيجاد قواعد، من شأنها تأمين الحقوق، والحريات كانـت بمثابة اللبنة الأولى للرؤية *الليبرالية* للمجتمع المدني والتي سنناقشها على مدار هذا الجزء من الكتاب.

---

* فيلسوف إنجليزي، تلقى تعليمه بمودلن هول بجامعة أكسفورد. أصبح عام ١٦٠٨ معلماً لابن "وليم كافندش" ايرل ديفونشاير؛ وقضى بقية حياته المديدة في مناصب مماثلة، وعلى الأخص في أسرة "كافندش"، فكان معلماً لشارل الثاني أثناء منفاه في باريس عام ١٦٤٦ عقب موقعة ناسبي. <المترجم>.

[1] George H. Sabine, *A History of Political Theory,* (New York: Holt, Rinehart and Winston, 1961),

٢- المنهج.

ينبثق منهج هوبز؛ الذي استخدمه في إرساء تلك القواعد التي توفر أساساً مشتركاً للسياسة بين الطبقات المتفاوتة؛ عن ولعه بعلم الهندسة. فقد كان علم الهندسة *Geometry* "هو العلم الوحيد الذي أنعم الله به على البشرية"[١] فالفرد يبدأ من فروض وتحديدات وبديهيات بسيطة، وواضحة بذاتها، ثم يستخدم الاستدلال ليبنى أنظمة معقدة من هذه البدايات البسيطة. وقد اُستخدمت هذه المقاربة لتفسير ما يدور من علاقات فى العالم الفيزيقي، واعتقد هوبز أنه يمكن للعالم السياسي أن يدرس بنفس الأسلوب. إلا أن العقبة الوحيدة فى سبيل ذلك كانت فى تحديد الفروض الصحيحة البسيطة، والواضحة فى ذاتها لتكون أساس لتفسير السمات العامة للسلوك الإنساني. فبمجرد أن يجد المرء هذه الفروض يمكنه استخدامها كبدايات لتحليل وبناء نسق منطقي للعالم السياسي، يماثل فى طبيعته ذلك النسق الذي تقيمه الهندسة بالنسبة للعالم الفيزيقي.

ولقد سعى هوبز إلى هذا الهدف بالاستفادة من المنهج الذي وظفه جاليليو*؛ المتمثل فى المقاربة التحليلية- التركيبية، وطبقها على العالم السياسي.[٢] فقد استخدم جاليليو هذه المقاربة لفهم الحركات المعقدة. وقد قام بذلك أولاً في الجانب التحليلي بافتراض أن هناك قوى بسيطة، لا يمكن ملاحظتها مباشرة ولكن وجودها مجرد خلق من الخيال. وافترض أن هذه القوة البسيطة تمثل أساساً ضرورياً للحركات الأكثر تعقيداً التى أراد تفسيرها. فعندما قام بتجميع هذه القوى البسيطة فى تركيب واحد مستخدماً الاستدلال المنطقي كان قادراً على توضيح السبب في وجود تلك الحركات المعقدة محل الدراسة.

ولكي نسحب هذا المنهج على دراسة الجنس البشرى، يمكننا أن نبدأ بالمجال الكلى للسلوك الإنساني كما نعرفه، ونسأل عن العناصر الأساسية التي يتشكل منها هذا الكل. وبحكم استخدامه لهذا المنهج كان لـ "هوبز" أن يخلص إلى أنه عندما ننظر إلى الكل، أو المجتمع، كمركب يتكون من عدة عناصر *composite* سنجده متصفاً بحالة الحرب، ومن ثم يكون السؤال عن العناصر الأساسية لهذا النظام؛ ماهيتها، وكيفية التفاعل بين بعضها البعض لخلق عالم يتميز بحالة الحرب هذه. علاوة على أنه من خلال ما فهمه عن كيفية تكوين هذا الكل، أو تشكله، سيتسنى لـ هوبز أن يسأل كيف يمكن إعادة تكوين العلاقات البيئية فى المجتمع بطريقة جديدة لتفادي الحرب، وتحقيق السلام.

إذاً كانت أسئلة هوبز واضحة، فجاءت على النحو التالي: أية قوى فى العالم الإنساني تزكي حالة

---

[1]Thomas Hobbes, *Leviathan*, edited by C. B MacPherson, (New York: Penguin Books, 1981), ص 105, I:4. For ease in finding sources, I include the roman numeral that signifies the part and next number, the chapter.

* زار هوبز جاليليو عام ١٦٣٦، وهي الزيارة التي زودته بعنصر رئيسي في فلسفته الطبيعية والمدنية، وتمثل الفكرة الخصبة التي تشيع في فلسفته كلها، وهي تعميم علم الميكانيكا، والاستنباط الهندسي لسلوك الناس من المبادئ المجردة لعلم الحركة الجديد. <المترجم>.

[2]C.B. MacPherson, “Introduction,” in Thomas Hobbes, *Leviathan*, ص ص 25-30.

الحرب؟ وكيف يمكن إعادة ترتيب هذه القوى لتحقيق عالم يسوده السلام؟ فلا أحد يستطيع أن يعرف عقلية الجنس البشرى بشكل يقيني، بيد أننا نستطيع أن نتخيل أو نفترض ما هي القوى المحركة للجنس البشري على أساس ما لدينا بالفعل من معطيات عن السلوك الإنساني. فإذا كان الواقع ككل يفيد بأن الأفراد معرضين للانخراط فى حالة حرب مع الآخرين، فنحن لدينا قاعدة لتفسير الوضع العام فى ضوء ما يمكن طرحه من فروض، وحقائق أساسية واضحة بذاتها، من شأنها أن تفسر هذه الوقائع. علاوة على أننا بمجرد أن نعرف لماذا تفضي العلاقات الإنسانية إلى حالة عامة من الحرب، سيكون من الممكن تحديد تلك القواعد، والمعايير المشتركة التي يجب أن يدعمها الجميع بغرض تحقيق مجتمع ملتزم بالسلام.

وفى مناقشتنا لحالة الطبيعة، فى الجزئية التالية، سنصف القوى الأساسية التي تلوح بالاستعداد للحرب، وتحت أي ظروف يمكن تحقيق السلام. وقبل أن نعرج إلى هذه المحاولة؛ نرى من الأهمية أن نرصد التضمينات السياسية العملية فى منهج هوبز. فقد كان على هوبز فى مناقشته للمجتمع أن يواجه بعض الصراعات شديدة الصعوبة. وقد أشرنا بالفعل إلى واحدة منها تتعلق بدور الملك فى علاقته بالبرلمان. ولكن، وكما سنسهب فى الجزئية الرابعة من هذا الفصل بشكل اكثر تفصيلاً، هناك خلافات مهمة فى مجتمع هوبز بصدد دور المؤسسات الدينية فى علاقتها بكل من المجتمع، والدولة. وبناء على طبيعة، وعمق الخلافات السائدة في مجتمع هوبز سيتضح عدم وجود أساس مشترك يمكن أن يقام عليه دور الدولة فى المجتمع.

وإذا ما نظرنا إلى هذا الاستنتاج من المنظور الخاص بأي من الأطراف المعنية فى هذه الصراعات سنجده واضحاً، ومفهوماً، بل وأيضاً حتمي. غير أن هوبز لم يتقبل بطبيعة الحال هذه المحصلة، واعتقد أنه كان من الممكن إيجاد أساس لتجنب الحرب فى مجتمعه، ولهذا الغرض سيكون من الضروري اكتشاف وجهة نظر مشتركة تتجاوز ما ساد مجتمعه من تحيز، وتُستخدم فى إرساء القواعد المشتركة التي سيتقبلها الجميع من اجل حفظ السلام. وفي سبيل هذا، أشار هوبز إلى أن أسباب الصراع تعد في طبيعتها بسيطة للغاية. وبالتالي، فلأن الأساس الفعلي للصراع غير مركب، فإن الخلافات التي تفرق الناس ليست بخلافات واسعة على الإطلاق، ومن ثم يعد من السهل تحديد الحلول السلمية لهذه الخلافات. والمحصلة أنه عندما يفهم الناس أن أساس صراعاتهم لم يعد كامناً فعلياً فى خلافات دينية أو فلسفية معينة، بل فى تفسيرات بسيطة للطبيعة البشرية، سيكون الاحتمال الأكبر أن يصبحوا قادرين على إيجاد مجموعة من القواعد المشتركة من أجل تنظيم حياة سياسية، واجتماعية بطريقة يتقبلها الجميع.

فى هذه الحالة، ومع فهم الناس واستيعابهم للجذور الحقيقية للصراع، يمكنهم أن يتوصلوا إلى أساس للتغلب على أي صراع ينفر منه الجميع. وبدلاً من مجتمع تملؤه الحروب والنزاعات يمكن أن يظهر مجتمع مدني جديد ملتزم بحماية الحرية الفردية لكل شخص. وهنا يبزغ مذهب جديد للفضيلة المدنية، مذهب يمثل أساساً لتدعيم مفاهيم الحرية الفردية الخاصة، أو حرية اختيار الطريقة التي قد يراها المرء الأمثل بالنسبة له. وفى ظل الفضيلة المدنية الجديدة، ستتمثل القواعد التي يجب على الجميع تقبلها في تلك القواعد المستخدمة في تفادي أشكال الصراع المدمرة فى ظل المسار القائم لحماية الحرية الشخصية لكل فرد. فى هذه الحالة لن

تتحدد طبيعة الفضيلة المدنية بعد ذلك فى ضوء الحاجة إلى تدعيم مفهوم معين للصالح العام؛ مفهوم يحدد لكل فرد مكانته الثابتة، والدائمة فى المجتمع كما هو الحال فى جمهورية أفلاطون، أو مدينة أرسطو، أو الشـكل القروسطي للمجتمع عند الإكوينى. بل في المقابل من ذلك؛ ستتيح الفضيلة المدنية لكـل شـخص أن يمتلـك حريته في تحديد الطرق الأنسب له فى الحياة. وبالمطالبة بأن يكون لدى الجميع هذه الحرية؛ تصبح الفضيلة المدنية مذهباً يشتمل على نظام أخلاقي قائم على إمداد كل فرد بنفس الحقوق الأساسية.

إلا أن المشكلة الرئيسية التي تعتري حجة هوبز؛ أن مفهومه للمجتمع المدني يشتمل على دولة غاية فى القوة، تهدد الحرية التي يذود عنها في رؤيته للمجتمع المدني. وتوضيح الأسباب الكامنة وراء هذا الموقف يمثل واحداً من الأهداف الرئيسية من هذا الفصل.

٣- حالة الطبيعة.

ما هو إذاً المصدر الدائم للصراع؟ لتوضيح أسباب الصراع الإنساني وضع هوبز رؤيته الخاصة فيمـا يتعلق بحالة الطبيعة *the state of nature*. وهى تمثل ما تصوره هوبز عن التفاعلات الإنسـانية قبـل أن يوجد مجتمع منظم، وقبل أن تكون هناك حكومة، وقبل أن يكون هناك أي شكل من القوانين. فهي رؤية تمثل وصفه الخاص الذي تخيله عن الحياة الإنسانية. وقد كان للصورة التي التقطها لهذا الوضع أن تبين لماذا كان الصراع حتمياً. كما أنه من الممكن أيضاً، وتأسيساً على رؤيته هذه، أن نفهم السبب في إمكانية إيجاد حلـولاً مقبولة.

لقد دفع هوبز فى عرضه لحالة الطبيعة، بأن الناس لديهم دائماً دافعية لبلوغ ما يرغبون فيه، وأنهـم لا يريدون تحقيق رغباتهم الحالية فحسب، بل لديهم كذلك حاجة قوية إلى أن يكونوا فى وضع يخول لهم تحقيق أية رغبات مستقبلية.[١] فهم لا يمكنهم تحقيق "عيشة مرضية" إلا عندما ينجحون فى هذا الشأن. فالناس قـد لا يختلفون إلا في إطار ما لديهم من أهواء مختلفة. ولكن لأنهم جميعاً يريدون أن يدركوا هذه الأهواء، فهم بذلك يتقاسموا أملاً مشتركاً فى تحقيق الرضا فى حياتهم.[٢] ومع ذلك فلكي يحرز المرء رغباته؛ يجب أن يمتلك مـا يكفي من "قوة" أو من الوسائل اللازمة، ما يجعله ينال ما يحتاجه لإشباع هوى لديه. وتأسيساً على استمرارية وجود هذا الوازع لدى المرء لبلوغ رغباته، فإن البحث عن القوة يعد مشروعاً متواصلاً " لا يتوقف إلا عنـد الموت.[٣]

وقد يسأل المرء؛ لماذا يكون البحث عن القوة متواصلاً هكذا؟ فلماذا يسعى المرء لمزيد من القوة طالما أنه، على أية حال؛ قد اكتسب منها ما يكفي لنيل أهدافه؟ فى حالة الطبيعة، يجد الأفراد أنفسهم فى وضـع لا يمكنهم فيه مطلقاً أن يتمهلوا، ويستمتعوا بأي شيء قادرين على إحرازه بما لديهم من قوة. فهـم دائمـاً مـا

---

[1]Hobbes, *Leviathan*, ص ص 160-61, I:11.

[٢] المرجع السابق ,.ص 161, I:11.

[٣] المرجع السابق ,.ص 161, I:11; ص 150, I: 10.

يتلفتون متسائلين؛ متى وما إذا كان الشخص الذي بجوارهم سيوقع بهم الأذى. ولكي يحولون دون وقوع هذا الاحتمال يشعر الناس دائماً بالحاجة إلى إيجاد طريقة لاكتساب مزيد ومزيد من القوة. وفيمـا هـم فـاعلون، يعترى الغرض من اكتساب القوة بعض التغيير، لكنهم يظلوا فى حاجة إلى القوة لاقتناء المنافع التي تمكـنهم من التمتع بالحياة. بل أنهم ايضاً يكتشفوا أنه من الضرورى تأمين القوة فى حد ذاتها، بحيث يمكنهم تحريـر أنفسهم من الخوف المستمر من ضرر الآخرين. فالإنسان كما قال هوبز "لا يمكنه أن يطمئن إلى ما لديه الآن من قوة، ووسائل تمكنه من رغد العيش بدون أن يحرز المزيد منها."[١]

هذا بالإضافة إلى أن الخوف من أن يسلب الآخرين ما فى حيازتنا، لابد وأن يخلق حالة من العنـف المتبادل بين الأشخاص. فإذا كان كل منا يعتقد أن أي شيء يملكه قد يسلبه منه الآخر؛ فلن يثق أحد مطلقاً فى الآخر، ومن ثم سيظن أن هذا الآخر دائماً ما يخطط لإيقاع الضرر به. وبالطبع سيفضي هذا الوضـع مـن انتزاع الثقة المتبادلة إلى نشوء بعض الميول المدمرة بين الناس. وهنا "ستتخذ طرق الخصم، فى الحصـول على رغباته، سبيل القتل، والقهر، والإطاحة بالآخرين"[٢] فالتنافس بين الناس، فى حالة الطبيعة، يفضـي إلـى وجود حاجة لتحقيق المكاسب على حساب الآخرين، وإعمال العنف ضدهم، بل كذلك إلى "جعل أنفسهم أسياد على ما يملكه الآخرون من نساء، وأطفال، وأنعام."[٣] فلا غرو أن نجد الحياة فى حالـة الطبيعـة؛ بائسـة، وفقيرة، وقذرة، ووحشية، وقصيرة الأمد."[٤]

إن رواية هوبز لحالة الطبيعة تبدو، وكأنها تصف امتدادات عقلية السوق بالنسبة للمجتمع المدني فـي أكثر أشكالها تدميراً. فالناس هنا يتصارعون، ويتكالبون على موارد مالية تمكنهم من الحصول على القوة أو الوسائل المادية لاقتناء ما يمنحهم السعادة، والرضا فى حياتهم. فقد وضع هوبز في ذهنه تأثير سياق السوق، عندما دفع بأن قوتنا كأفراد ترتبط "بثمننا" *our worth* أي "السعر" *the price* الذي سيدفعه الآخرون مقابل ما نقدمه من خدمات. فنحن باستطاعتنا إحراز مزيد من القوة أو الوسائل لتحقيق غاياتنا إذا مـا تمكّنـا مـن تعزيز قيمتنا أو السعر الذي يمكن أن نطالب به الآخرين عندما يريدون الاستفادة من خدماتنا. مع ذلك فـإن قيمتنا تعتمد دائماً على أحكام، وحاجات الآخرين.[٥] فإذا ما وجد الآخرون أن ما نعرضه لم يعد له أية قيمـة سنفقد قدرتنا على اقتناء ما يحقق لنا الرضا، والسعادة. والأشخاص الهوبزيون (نسبة إلى هـذا الـنمط مـن الأشخاص الذي صوره هوبز-المترجم) لا يختلفون عن الكثير من الأشخاص بيننا اليوم؛ يعيشون دائماً فـى خوف ووجل أن يصيروا فى نظر السوق بدون قيمة يساهمون بها فى المجتمع.

وتأسيساً على هذه الصورة المركبة للجنس البشرى فى حالة الطبيعة يصبح مـن المفهـوم الآن لمـاذا

---

[١] المرجع السابق .,ص .11 :161, I

[٢] المرجع السابق .,ص .11 :161, I

[٣] المرجع السابق .,ص .13 :185, I

[٤] المرجع السابق .,ص .13 :186, I

[٥] المرجع السابق .,ص ص.10 :151-52, I

يصير المجتمع عالماً متناهش يأكل فيه الذئب أخاه؛ حيث الجميع مشغولين بمحاولة السيطرة، وإخضاع الآخر قبل أن يهيمن الآخر عليه، ويخضعه له. إذا كانت هذه هى الصورة سيبدو من المستحيل إذاً بالنسبة للجـنس البشرى أن يتجنب الحرب، ويؤسس مجتمعاً مدنياً. إلا أن هوبز أوحى بعكس ذلك. لأنه إذا ما نظر المرء عن كثب إلى طبيعة العلاقات الإنسانية سيمكنه أن يفهم كيف يمكننا تحويل أساس الصراع بين الناس، والحاجـة المستمرة لإحراز مزيد من القوة، إلى توجه محبذ للسلام بدلاً من الحرب. كيف يمكن ذلك؟

ذكر هوبز أنه رغم الحقيقة القائلة بأن معظم الناس يفكرون أنهم أكثر تفوقاً من الآخرين، وما يسـتتبع ذلك من اتصافهم بغرور تافه *vain conceit*،"[١] فإن المسألة في حقيقة الأمر أن معظمنـا متسـاويين فـى القدرة، والمقدرة. فقد جعلت الطبيعة الناس متساويين فى قدرات الجسم، والعقل، رغم ما قد يوجد أحياناً مـن شخص أقوى جسدياً أو أسرع ذهنياً من الآخر، فعندما يتم حساب الجميع ككل نجد أن الفرق بـين شـخص، وآخر يكاد لا يذكر."[٢] كيف لهذه الحقيقة أن تفسر أساس السلوك التدميري المتعـالى، وتخلـق أساسـاً لعقـد اجتماعي جديد حيث يحل التعاون محل الحرب؟ سؤال نتناوله فيما تبقى من هذه الجزئية.

يوحي تساوينا فى القدرات إلى تساوينا في أملنا جميعاً أن نصير قادرين على بلوغ الغايات التي تحقق لنا الرضا.[٣] ونتيجة لهذا التساوي فى القدرات، وكذلك الأمل فمن الطبيعي أن يصبح الشخصان اللذان يسعيان إلى نفس الشيء عدوين، لأنه من المستحيل أن يحصل كلاهما على الشيء نفسه. وهنا يقول هوبز "عن هـذا التساوي فى القدرة ينبثق التساوي فى أمل إحراز الغايات، ولذلك إذا ما رغب أي شخصين فى نفس الشـيء الذي من المحال أن يتمتعا به الاثنين فهما سيصبحان عدوين، وفى سبيلهما إلى إدراك غايتهما... سيحاول كل منهما تدمير أو قهر الأخر."[٤]

وفى عالم تتساوى فيه القدرات، وتندر فيه الموارد بعض الشيء على الأقل بمفهوم عدم وجود ما يكفى من الأشياء التي يرغب الجميع فى تحقيقها، فمن الوارد تماماً أن يسعى كل منا إلى الـتحكم فـى الآخـرين، والسيطرة عليهم. السبب فى ذلك أننا ندرك ذلك الخيط الرفيع بين النجاح، والفشل. فما يميزني أنا كشـخص ناجح عنك أنت كشخص غير ناجح قد يكون مجرد الحظ. فقد وصلت إلى الوظيفة الخالية، التي سعينا إليهـا معاً، قبل أن تصل إليها أنت، ومن ثم فقد حصلت عليها. ولو كنت وصلت قبلي لكان لك أن تنال الوظيفة بدلاً منى. فالمشكلة هنا أن هناك وظيفة واحدة فقط، ونحن شخصان نتنافس عليها، ولأننا متساويان فى القدرة، فإن صاحب العمل لن يكون عليه الانتظار ليحدد من منا الأكثر موهبة بل سيأخذ من سيسبق إليه. وعندما نـدرك أن هذا هو السياق الحقيقي للحياة سنجد أن الخاسرين يحقدون على الرابحين. فالخاسر يشعر أن الرابح إنمـا يربح بسبب الحظ فقط، وليس بسبب القدرة، ولأن كل منا يعتقد فى نفسه، بكل زهو وخيلاء، أنه أفضل مـن

---

[١] المرجع السابق ،.ص 183, I:13.

[٢] المرجع السابق ،.ص 183, I:13.

[٣] المرجع السابق ،.ص 184, I:13.

[٤] المرجع السابق ،.ص 184, I:13.

الآخر، فنحن نعتقد دوماً أننا الأحق بالوظيفة من ذلك الآخر الأقل جدارة. وهكذا فنحن أفضل بكثيـر، وهـذه الأفضلية تدفعنا لمعاملة الآخرين بازدراء وعنف.

علاوة على كون الشخص الناجح ليس الأفضل فعلياً، ويعلم أنه محـل غيـرة مـن الآخـرين الـذين يضمرون له مشاعر عنيفة، فهو يصبح في قلق من أن يسلب منه كل ما اقتناه فى وقت ما فى المستقبل. لقـد نال الوظيفة نعم، ولكنه إذا ما غفل عنها فى أي وقت حتى لدقيقة واحدة فسيجد نفسه شريداً. ومن ثم فهـو لا يستطيع مطلقاً أن يستلقي مسترخياً فى المساء لأنه دائماً ما يشعر بعدم الأمان من أن يفقد كل ما لدية. علاوة على انه فى سياق هذا النظام لا توجد معايير للعدالة يمكن أن تتخذ كأساس للتخفيف من خوف المرء.[١]

ومن ثم نجد الناس فى هذا الوضع منساقين بفعل الحاجة إلى إحراز تفوق دائم على الآخـرين، فـنحن على استعداد أيضاً لاستخدام العنف من أجل أن ننصب أنفسنا أسياداً على الآخرين. إلا أن هوبز دفـع بأنـه ليس مقدراً علينا أن نعيش هكذا، ويبدو أن السبب الأساسي، مرة أخرى، هو التساوي فى قدراتنا الأساسـية. إننا جميعاً مشتركون فى امتلاك مشاعر رئيسية- الخوف من الموت، والرغبة فى حياة هانئة. "والمشـاعر التي تدفع الناس نحو السلام هي الخوف من الموت، والرغبة فى تلك الأشياء الضـرورية اللازمـة لحيـاة كريمة."[٢] هذه المشاعر تصبح مرحلة رئيسية بالنسبة لنا عندما ندرك أن البحث الدؤوب والدائم عن القوة من قبل كل منا يهدد بتدمير كل أمل فى سلام اجتماعي، وفى الراحة، والتحرر من الخوف من الموت.

عند هذه النقطة، يكتشف الناس أن الحرب المستمرة التي ينخرطون فيها بين بعضهم الـبعض تمثـل برمتها إضراراً بخلق الشروط المطلوبة لتحقيق الرخاء. فمع استمرار الحرب؛ لن تكون هناك تنمية صناعية إلا القليل، ولن يوجد فن أو تقدم فى المعرفة، ولن توجد تجارة بين الأمم، وهكذا.[٣] ومرة أخرى كجزء مـن التساوى المشترك فى قدرة الإنسان، سيبدو أن من بين مسببات السلام هو إدراك أن الأفـراد بشـكل عـام يتقاسمون مجموعة مشتركة من التوقعات بالنسبة للحياة. وإذا ما جاءت توقعاتهم مختلفة على نحو واسع فلـن يكون هناك أساس يمكن عليه إرساء مجتمع، ونظام سياسي يعمه السلام، ولكن بالنسبة لهوبز لا يبدو الأمـر كذلك؛ لأن الناس ترغب دائماً فيما يؤمن رخائهم، ويضمن سعادتهم.

حيث أن خوفنا المشترك من الموت، وأيضاً الالتزام المشترك بالحصول على ما يحقق حيـاة رغـده، يدفعنا جميعاً للبحث عن أساس جديد للمجتمع، ويعاوننا فى هذه المحاولة وجود "قواعد السلام" *Articles of Peace* التي قد يصل الناس إلى اتفاق بصددها. تلك القواعد التي يمكن أن يتقبلها الجميع، وترسـي دعـائم للمجتمع المدني الجديد، ُيشار إليها باسم قوانين الطبيعة *the laws of nature*.[٤]

---

[١] المرجع السابق ،.ص 184, I:13.

[٢] المرجع السابق ،.ص 188, I:13.

[٣] المرجع السابق ،.ص 186, I:13

[٤] المرجع السابق ،.ص 188, I:13.

٤- المجتمع المدني:قوانين الطبيعة والفضيلة المدنية.

ما هي طبيعة العقد الاجتماعي الجديد أو الفضيلة المدنية التي تجسد "قواعد السلام" التي يتقبلها مواطنو هوبز؟ تدور إجابة هذا السؤال حول الشيء الذى يمكن للجميع أن يدركونه كعنصر مشترك يقبله كـل فـرد كأساس للمجتمع. هذا العنصر الرئيسي هو الحرية، أو حق كل شخص، سواء مقدراً بالطبيعة أو العقل، فـى استخدام قوته لحفظ بعده الذاتي في الحياة؛ وبالتالي فى عمل أي شيء يكون وفقاً لحكمه، وعقله افضل الطرق بالنسبة له.[١] وهنا يكون لكل شخص أن يحصل على الحرية الشخصية ليرسم مسار حياته وفقاً لما تكون عليه أهدافه، ورغباته.

علاوة على أن هذا النوع من الحرية، لا يمكننا تحقيقه، حسب هوبز، إلا بمراعتنا وتتبعنا لحدود وقيود معينة فى سلوكنا. لأنه بمراعتنا لهذه القيود على سلوكنا، فنحن ننتقل من حالة الطبيعة إلى حالـة المجتمـع المدني. وهذه القيود إنما توحي لنا بالحاجة إلى اتباع قواعد من شأنها أن تساعد فى تحقيق الأهداف الخاصة، والمحددة فردياً التي قد يختارها الأفراد. لقد كانت الحرية فى حالة الطبيعة تُعرف بالطبع؛ على أنهـا حـق الجميع في كل الأشياء. ومن ثم فإن الناس لن يتقبلوا مطلقا هذه القيود المقررة فى المجتمـع المـدني. إلا أن مذهب الحق فى كل الأشياء، ذلك الخاص بحالة الطبيعة، والذي يعنى حرية بدون قيود، لا يعنى سوى حالة متواصلة من الحرب.[٢]

فهذا الشرط لا يمكن أن يستمر إذا كان للناس أن يخلقوا مجتمع ملتزم بالسلام، وهو الهدف الذي أصبح ضروري بسبب الخوف الدائم، وكذلك التهديد المستمر من الموت. وبالتالي يفضي الأمر إلى اقتناع الأفـراد بقوانين معينة للطبيعة أو ما يمكن أن نسميه نحن *بالفضائل المدنية* *civic virtues* ، جاعلين منهـا أسـاس لإرساء قواعد السلوك لجميع المواطنين فى المجتمع. أول هذه القوانين وأكثرهـا أساسـية هـو أن جميـع الأشخاص يجب أن يسعوا إلى السلام. وفى الوقت نفسه، فمن قوانين الطبيعة أيضاً إمكانية استخدام الأفـراد أية وسائل، بما فيها العنف، للدفاع عن أنفسهم من أي ضرر.[٣] ومع ذلك، فباتباعهم المسار السلمي للسـلوك، لن يكون محتماً على الأفراد اللجوء إلى القوة في الدفاع عن أنفسهم عند انتقالهم من حالة الطبيعة؛ حيث يغلب الميل إلى إيذاء الآخرين؛ إلى حالة المجتمع المدني[٤] حيث الغالب هو القانون الثاني للطبيعة الذي ينص بأنه لا يجب على أحد أن يسعى إلى منح نفسه نصيب أكبر من الحرية مما يمنحه للآخرين. هـذا القـانون نجـده ملخصاً فى الكتاب المقدس من خلال القاعدة او الفكرة الذهبية *golden rule* التي تقول: *"عاملوا الآخـرين*

---

[١] المرجع السابق .,ص 189, I:14.

[٢] المرجع السابق .,ص 190, I:14.

[٣] المرجع السابق .,ص 190, I:14.

[٤] المرجع السابق .,ص 190, I:14; also see ص 214, I:15. Hobbes that the laws of nature that dictate peace are the basis of a “Civil Society>”

"كما تحبو أن يعاملونكم."[*] "whatsoever you require that others should do to you, that do ye to them."[1]

لقد كان ما يدور في فى ذهن هوبز هاهنا، إطاراً تعاونياً للمجتمع يتمثل جوهره في قبول كل شـخص لمسألة الحاجة إلى التلبية المتبادلة لحقوق الناس بعضهم البعض من أجل تأمين حرية كل شخص.

فقد ذكر هوبز في هذا السياق: أن الأفراد لن يتقبلوا تلك القيود المرتبطة بالاعتراف بحقوق الآخـرين إلا "عندما يتعلق الأمر بهذا الحق أو ذاك مما يمكن انتقاله منهم وإليهم بصورة تبادلية، أو فيما يتعلق بأي خير آخر يأملون فيه وبنفس الوتيرة"[٢] فلن ينصاع أحد لمطلب احترام حقوق الآخرين ما لم يتحقق له، من امتثالـه هذا، ضمان لحقوقه، وأمنه. فلكي نحمل الناس على احترام حقوق الآخرين يجب إذاً وضـع شـروط تمكّـن هؤلاء، وأولئك من الشعور بأنهم إذا لم يفعلوا ذلك فإن مصالحهم الأساسية؛ بما فيها الحاجة إلى حفظ الذات، والرضا ستكون لا محالة فى خطر.[٣] وعندما يمكن تلبية هذه الشروط يصبح كل فرد فى وضع يخـول لـه احترام حقوق الآخرين. إن العقد الاجتماعي الجديد كما صوره هوبز، وما ينبثق عنه مـن رؤيـة للمجتمـع المدني؛ يشيران بلا شك إلى مفهوم الاحترام المتبادل، أو الفكرة القائلة بأنه عندما يسعى الناس إلـى إيجـاد مساحة لمصالح الآخرين سنجد أن كل شخص يعمل فى سبيل إعلاء حقوق الآخر.

فى هذا الإطار المتعاون الذي يوفره العقد الاجتماعي لهوبز، ستُخلق الطـرق التـي تتـيح للأفـراد الانخراط فى علاقات من التبادل المزدوج. فأينما، ووقتما تبادلوا شيء بأخر نجدهم يحررون العقود، مثلمـا هو الحال عندما يبيعون أو يشترون بوسيلة المال.[٤] وفي العهد، كصيغة أخرى للعقد؛ يعقد طرفان (شخصان) اتفاقاً ما يتم تنفيذ شروطه فى المستقبل.[٥] إلا أن فكرة العهد تثير، مع ذلك، مشكلة خطيرة يجب على المجتمع المدني مواجهتها. وهي: ما الذي يمنع أحد طرفي الاتفاق ولنقل "س" من أن يوفي بما تعاقد من أجله، ومن ثم لا يؤدى، فى موعدٍ ما في المستقبل، ما يتطلبه العقد فيما يخص الطرف الآخر "ص"؟ يشير هذا السؤال إلـى أن نزعة إخضاع الآخرين لا يمكن أن تُمحى تماماً عند الأفراد، حتى فى سـياق مجتمـع يحكمـه القـانون

---

[*] ورد هذا المثل في "إنجيل متى" (وفق الترجمة العربية من اللغة الأصلية الصادرة عن دار الكتاب المقدس) بالنص التالي: "*فكل ما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا هكذا أنتم أيضاً بهم، لأن هذا هو الناموس والأنبياء.*" (الإصحاح السابع، الآية ١٢). وفي النسخة الإنجليزية حسب ما جاء في "New" International Version" ورد هكذا: *So in everything, do to others what you would have them do to you, for this sums up the Law and the Prophets*.

كما ورد في "إنجيل لوقا" على النحو التالي: *وكما تريدون أن يفعل الناس بكم افعلوا انتم أيضاً بهم هكذا.* (الإصحاح السادس الآيـة ٣١). وفي النسخة الإنجليزية: *Do to others as you would have them do to you.* *<المترجم>*.

[١] المرجع السابق .,ص 190, I:14. Italics are Hobbes's.

[٢] المرجع السابق .,ص 192, I:14.

[٣] المرجع السابق .,ص 192, I:14.

[٤] المرجع السابق .,ص 193, I:14.

[٥] المرجع السابق .,ص 193, I:14.

الطبيعي. وهذه المشكلة لا يمكن درئها إلا إذا كانت هناك سلطة عامة من شأنها اجبار المتعاقدين، ومعاقبـة من لا يمتثل للعهد. يقول هوبز:

إذا كان هناك عهداً، لا يفي به أي من الطرفين في الوقت الجاري، ولكنهما يثقان في بعضهما البعض؛ فإنه في حالة الطبيعة الخالصة (أي حالة الحرب بين كل شخص وأخر) يصير هذا العهد باطلاً بمجرد وقوع أي قدر من الشك بينهما: ولكن إذا ما كانت هناك سلطة عامة فوق الطرفين، قادرة بـالحق، والقـوة علـى إلزامهما بالإيفاء؛ لن يصير العهد باطلاً. لأن من يفي أولاً، لا يضمن أن الأخر سيفي بدوره بما عليه: وذلك لأن قيود الكلام وحدها بدون خوف من قوة ملزمة رادعة ما هي إلا قيود واهية للغاية فيما يتعلق بكبح طموح الناس، وجشعهم، وغضبهم، وغير ذلك من الأهواء، والمشاعر.[1]

If a Covenant be made, wherein neither of the parties perform presently, but trust one another; in the condition of meer Nature (which is a condition of Warre of every man against every man,) upon any reasonable suspition, it is Voyd: But if there be a common Power set over them both, with right and force sufficient to compell performance; it is not Voyd. For he that performth first, has no assurance that the other will perform after; because the bonds of words are too weak to bridle mens ambition, avarice, and other Passions, without the fear of some coercive power.

وتأسيساً على هذا الموقف يظهر لنا قانون أخـر شـديد الأهميـة مـن قـوانين الطبيعـة، ألا وهـو *العدالةjustice* أو ما يتمثل في الفكرة القائلة أن الناس (يجب) أن ينفذوا العهود التي أخذوها على أنفسـهم: إنها الفكرة التي بدونها تكون هذه العهود بلا جدوى، مجرد كلمات فارغة، ويظل مبدأ حق الجميع فى كـل شيء باقياً؛ فنحن لا زلنا فى حالة الحرب."[2] والمجتمع العادل ما هو إلا مجتمع يدعم فيه الأفراد عهودهم مع الآخرين، وإن لم يفعلوا فلن يكون هناك أساس لحصول أي شخص على تعاون من الآخرين ؛ ذلك التعـاون المطلوب لتحقيق أهدافهم الشخصية. علاوة على أن العدالة غير ممكنة إلا فقط فى حالة وجود سلطة عامـة، أي كومنولث، أو ما يمكن تسميته بدولة ذات قوة رادعة تحمل الناس على الإيفاء بوعودهم.[3] ففي ظل عـدم وجود الدولة التي يمكنها تفعيل الاتفاقات، سيرتد المجتمع إلى عقبيه؛ عائداً إلى حالة الطبيعة، أو حالة الحرب المستمرة.

علاوة على ما ذُكر، فقد أشارت مناقشة هوبز للقانون الطبيعي أنه بالإضافة إلى السلطة العامـة التـي على كل فرد أن يحترمها، هناك صيغ أو أشكال أخرى من الفضيلة المدنية أو القوانين الإضافية للطبيعة تعد نافعة فى حماية الحريات لكل شخص. على سبيل المثال على الناس أن يبدوا امتناناً عندما يعطيهم الآخـرون شيئاً دون أن يتوقعوا مقابل له.[4] فقد راود هوبز الأمل فى خلق ثقافة مدنية لا يعد الناس في ظلها متصـورين

---

[1] المرجع السابق ,.ص .196, I:14

[2] المرجع السابق ,.ص 201, I:15

[3] المرجع السابق ,.ص 201-02, I:15.

[4] المرجع السابق ,.ص 209, I:15

أنفسهم أعداء كامنين لبعضهم البعض. والامتنان او العرفان إنما يساعد فى تحقيق هذه الغاية لأنه يتطلب من الناس أن ينظروا إلى حاملي الهبات أو الهدايا على أنهم يتصرفون بوازع من إرادة خير.[١] في حين أنـه إذا أبينا دائماً أن نعزى منح العطايا إلى وجود نية حسنة؛ فلن يكون هناك أساس لإشاعة الثقة أو حسن النوايا بين الناس. فى هذا الإطار يجب أن نظهر للآخرين فضيلة إسداء المعروف أو فكرة جهاد الفرد في سبيل وضـع نفسه فى خدمة الآخرين.[٢] هذه الفضيلة ستمكّن الناس من فهم، وتقبل هذا التنـوع الهائـل مـن المصـالح، والحاجات التي تشكل المجتمع. كما أنه على الأفراد أن يتعلموا كيف يتسامحون مع الآخرين بصدد ما مضى من آثام، وأن يتغلبوا على إغواء الانتقام على ما ارتكب فى الماضي. وإلا لن يكون سلام.[٣] هذا بالإضافة إلى أن الناس لن يتمكنوا من تأمين حالة السلم فى المجتمع إلا عندما يتفق كل منهم على معاملة الأخر كفرد مساوٍ له. وما انتهاك هذا المبدأ إلا رذيلة التكبر.[٤] ولتأمين شروط المساواة يجب أن يتجنب الأفراد "الغطرسـة" أو الميل إلى محاباة أنفسهم بما لا يمنحونه للآخرين من حقوق.[٥] بل على الجميع أن يعترفوا بالحقوق الأساسـية التي تخص كل فرد، مثل الحق فى التصرف فى أبدانهم، والتمتع بالهواء، وبالحركة، والتنقل من مكان إلـى آخر، وجميع الأشياء الأخرى التي بدونها لا يستطيع الفرد أن يعيش أو أن يعيش بصورة جيدة."[٦]

و تشير القوانين أيضاً إلى أنه على الناس أن يتعلموا كيف يتعاملون مع بعضهم الـبعض علـى نحـو عادل. وإلا فسوف يلجئون إلى العنف في حل خلافاتهم. فعندما يتعاملون بصورة عادلة سـتنفض الخلافـات بطرق، ووسائل سلمية؛ مثل اللجوء إلى قضاة منصفين، أو محكّمين محايدين. وبمراعاة هذا الالتزام، يحتفظ الناس باحترام هذا القانون الطبيعي أو الفضيلة المدنية المتمثلة في "الانصـاف" *equity*.[٧] فلتحقيـق العـدل، كفضيلة تتضمن الإنصاف فى توزيع الموارد الأساسية مثل الأملاك، يتطلب الأمر وجود مزيد من القـوانين الطبيعية أو الفضائل المدنية، وهذا يرتبط بالطريقة التي تقسم بها الملكيـات وتنتهـي بهـا النزاعـات بـين المواطنين.

وبالنسبة للملكية *property* دفع هوبز بان هناك قوانين طبيعة تتعلق بالتمييز بـين الملكيـة الخاصـة والعامة. ففيما يخص الملكية العامة فإن المنافع التي لا يمكن تقسيمها يجب أن يتم تقاسمها على المشـاع، ولا يمكن إنكار حق أحد فى الحصول عليها. لقد كان فى ذهن هوبز هنا الماديات الأساسـية المطلوبـة لتحقيـق الحياة مثل الهواء الذي يحينا، والماء الذي يروينا، وهكذا. ولكن بالنسبة للأشياء التي لا يمكـن تقسـيمها أو

---

[١] المرجع السابق ,.ص 209, I:15

[٢] المرجع السابق ,.ص 209, I:15. Italics are Hobbes’s.

[٣] المرجع السابق ,.ص 210, I:15.

[٤] المرجع السابق ,.ص 211, I:15.

[٥] المرجع السابق ,.ص 211, I:15.

[٦] المرجع السابق ,.ص 212, I:15.

[٧] المرجع السابق ,.ص 212, I:15.

التمتع بها على المشاع فمن الضروري أن نجد طريقة عادلة لتوزيعها. فى هذه الحالة، قصد هـوبز الملكيـة الخاصة، وأشار أن هذه الملكية الخاصة توزع بالقسمة بحيث يعتقد كل شخص، أن هناك فرصة عادلة فـى الحصول على نصيبه. ومبدأ التوزيع بالقسمة لا يزيد شيئاً عن المفهوم الخاص بأن المنـافع التـي لا يمكـن التمتع بها على المشاع من قبل الجميع توزع على أساس منح تخويل الحق فى شيء ما للشخص الذي حـاذه أولاً.[١]

ومن ثم، ففي المواقف التي يحدث فيها خلافات بين الأفراد فى الرأي ويقعوا فى إشكالية ما إذا كانـت أعمال بعينها متاحة تحت القانون، فمن قوانين الطبيعة أن يكون على المواطن التسليم بعـدم اسـتطاعته أن يكون حكماً محايداً فى مسألة يكون هو نفسه طرف فيها. وبناء على ذلك فعلى كل فرد أن يضع ثقتـه فـى طرف ثالث محايد، يتمثل بلا شك فى الدولة التي يمكنها أن تعمل بالعدل والإنصاف تجاه كل فرد.[٢]

وإذا قدر لقوانين الطبيعة أن تصير جزء طبيعياً من النظرة العامة لكل فرد؛ فسوف يحترم كل مواطن حقوق الآخرين بوازع من إرادته الشخصية. ولكن الحقيقة؛ أن الناس لن يعتنقون حتى مجرد هذه الفضائل ما لم توجد "رهبة من قوة ما، تجعل الناس ملتزمين." فقد اعتقد هـوبز أن قـوانين الطبيعـة كانـت مناقضـة لمشاعرنا، أو نوازعنا الطبيعية، التي تدفعنا إلى التحيز أو المحاباة، والغرور، والانتقام، وما شابه."[٣] وقد آمل هوبز في أن يحيد هذه النوازع القوية، ويخلق مجتمعاً قائماً على القواعد العادلة لقوانين الطبيعة، وذلك عـن طريق إرساء دولة قوية تتمثل وظيفتها الوحيدة فى استخدام قوتها لإعلاء هذه القوانين. وكما يقول "إن عهود بغير سيف، ليست سوى كلمات،"[٤] ومن ثم فالدولة فى مجتمع مدني يجب أن يكون لديها سيفاً. ومع ذلك، وكما سنستعرض فى الجزئية التالية؛ سنجد أن سلطة الدولة متروك لها أن تنمو إلى حيث ينتهـي بهـا الأمـر أن تصبح مهددة للحرية التي يسعى المجتمع المدني لحفظها.

---

[١] المرجع السابق ،.ص ص.212-13, I:15

[٢] المرجع السابق ،.ص .213, I: 15

[٣] المرجع السابق ،.ص .223, II:17

[٤] المرجع السابق ،.ص .223, II:17

٥- بنية ودور الدولة.

كيف يمكن خلق ما اسماه هوبز *بالكومنولث* *Commonwealth* أو اللوياثان *Leviathan* * المتمثل فى السلطة الحاكمة المهيمنة بالقوة لتوفير السلام، والحماية فى مجتمع مدني؟[١] ذكر هوبز هنا أن الكومنولـث، أو ما يمكن الإشارة إليه أيضاً بالدولة، إنما يتحقق عندما يتفق جميع أعضاء المجتمع على وضع السلطة الخاصة بحكم المجتمع فى يد رجل واحد أو مجلس واحد. وفى سبيل هذا يتفق الجميع على الامتثـال لإرادة السـلطة الواحدة. وفعل الموافقة، الذي من شأنه تحقيق دولة ذات قوة عظيمة تؤمن السلام وتحمى المجتمع من الأعداء الخارجين، يدل عند هوبز على قاعدة أو أساس للوحدة الاجتماعية القائمة على دخول كل فرد فى اتفاق مـع جميع الآخرين بالسماح لحكومة واحدة فقط أن تحكم فى المجتمع.** وفى سبيل ذلك، أشار هوبز أن الأمـر سيبدو بذلك وكأن كل فرد قد قال للآخرين: "أنا أفوض هذا الرجل أو هذا المجلس، وأترك له حقي فى الحكم، بشرط أن تعطونه انتم أيضاً هذا الحق، وتفوضونه فى أعماله بنفس الطريقة."٢ والدولة أو الكومنولث التـي يطلق عليها أيضا العاهل *sovereign* يخول لها قوة سيادية على المواطنين الذين يطلـق علـيهم الرعيـة *subjects* وسوف نستخدم مصطلحين الدولة والعاهل بالتناوب.٣

---

* بعد نفي شارل الثاني إلى باريس، انصرف هوبز عما كان فيه من تأملات للطبيعة وشرع فـي آيتـه الكبـرى: اللوياثـان أو "التنين"الذي عرض فيه بصورة لاذعة آراؤه في الإنسان والمواطن، ونشر هذا الكتاب عام ١٦٥١. وقد استوحى هـوبز هـذا اللفظ من وحش بحري ورد في الكتاب المقدس: "دعني أحدثك عن أطراف لوياثان وعن قوته وتناسق قامته. من يخلع كساءه أو يدنو من متناول صفي أضراسه؟ من يفتح شدقيه؟ إن دائرة أسنانه مرعبة! ظهره مصنوع من حراشـف كتـروس مصـفوفة متلاصقة بإحكام، وكأنها مضغوطة بخاتم، متصلة بعضها ببعض، متلبدة لا تنفصل. عطاسه يومض نـوراً، وعينـاه كأجفـان الفجر، من فمه تخرج مشاعل ملتهبة، ويتطاير منه شرار نار، ينبعث من منخريه دخان وكأنه من قدر يغلي أو مرجل. يضرم نفسه الجمر، ومن فمه ينطلق اللهب. في عنقه تكمن قوة، وأمام عينيه يعدو الهول. ثنايا لحمه محكمة التماسك، مسبوكة عليه لا تتحرك. قلبه صلب كالصخر ، صلد كالرحى السفلي. عندما ينهض يدب الفزع في الأقوياء، ومن جلبته يعتريهم شلل. لا ينـال منه السيف الذي يصيبه، ولا الرمح ولا السهم ولا الحربة. يحسب الحديد كالقش والنحاس كالخشب النخر. لا يرغمه السهم على الفرار، وحجارة المقلاع لديه كالقش. الهراوة في عينيه كالعصافة، ويهزأ باهتزاز الرمح المصوب إليه. بطنه كقطـع الخـزف الحادة. إذا تمدد على الطين يترك أثاراً مماثلة لآثار النورج. يجعل اللجة تغلي كالقدر، والبحر يجيش كقدر الطيب. يترك خلفه خطا من زبدٍ أبيض، فيخال أن البحر قد أصابه الشيب. لا نظير له فوق الأرض لأنه مخلوق عديم الخوف. يحتقر كل ما هـو متعالٍ، وهو ملك على ذوي الكبرياء." العهد القديم: (سفر أيوب؛ الإصحاح ٤١، الآيات ١٢: ٣٤). وعن المعنى الحرفى للكلمة خاصة فى السياق السياسى فهى تشير إلى الدولة الديكتاتورية. <المترجم>.

١ المرجع السابق ،.ص ص.II:17, 227-28

** يرى هوبز، بعكس ارسطو، ان المجتمع السياسى ليس واقعة طبيعية، فهو بالنسبة إليه "الثمـرة الاصـطناعية لميثـاق ارادى ولحساب مصلحى". وتقوم السيادة على عقد ومع ذلك ليس الأمر فى العقد بين الملك ورعيته، بل بين الأفراد الذين قـرروا ان يكون لهم ملك. فهو بدلاً من أن يحد من السيادة نراه يؤسسها على عقد. انظر جان توشار، ص. ٢٦٢. <المترجم>.

٢ المرجع السابق ،.ص ص227, II:17

٣ المرجع السابق ،.ص ص228, II:17

فهل لهذه الموافقة أن تمنح الدولة أو العاهل سلطة غير محدودة على المواطنين؟ سيدعى هوبز بالتأكد غير ذلك. ففي حقيقة الأمر أن هوبز بدا موحياً إلى أن أهداف الدولة محددة بطريقة من شأنها أن تحد من سلطتها. فما هي أهدافها؟ بناء على رؤيته فيما يخص القانون الطبيعي؛ سيكون على الدولة، حسب هوبز أن تتبع الطريق الذي يعلى من شأن العدالة، والانصاف، وهى فى ذلك ستضع فى أولى أولوياتها حماية حقوق المواطنين. حيث أن فعل القبول من أجل خلق سلطة سيادية إذا كانت تعنى شيئاً فهي تعنى بوضوح أن المواطنين لا يفعلون ذلك إلا بشرط حماية الدولة لحقوقهم.[١] وفي سبيل هذا سيكون على الدولة؛ وبحكم أنها تحكم بين المواطنين فى صراعاتهم، أو بحكم أنها تسعى للحفاظ على العهود، وتدعيم المواثيق بين المواطنين؛ أن تعتلي الأمور السياسة، وتسعى لتوفير قرارات عادلة، ومحايدة تستند إلى الرأي العام. وعموماً، سيكون عليها أن تدعم قانون تساوى القوة بين الجميع. ولتحقيق هذه الأهداف لن تسمح الدولة بأن تكون أعمالها امتداداً لمصلحة خاصة على مصالح أخرى، وإلا ستستغل السلطة العامة فى إعلاء مصالح خاصة، وفى هذه الحالة لن تصان حقوق الجميع.

غير أن الدولة الفعلية التي وصفها هوبز تبدو متضمنة لهدف رئيسي يتمثل فى حماية الحقوق الأساسية. فهو يرى؛ أنه بمجرد أن يعطى المواطن موافقته على أن يكون خاضعاً للملك (أو البرلمان) لا يمكن للمواطنين، بدون سماح الملك (أو المجلس) أن يستعيدوا السلطة إلى أنفسهم بغرض نقلها إلى شخص آخر.[٢] كما أنه ليس هناك حق فى الثورة. يقول هوبز: "إن الاعتراض على أية قرارات أو مرسوم للدولة يعني أن المواطن يتصرف على نحو مناقض للعهد الذي أقره هو بنفسه، ومن ثم فهو تصرف غير عادل."[٣] فى هذا الإطار فإن المواطن الذي تقتله الدولة لمحاولته تقويض السيادة هو بالفعل "من وضع العقاب لنفسه."[٤] لأنه على أية حال، طالما وافق الفرد على أن يخضع لحكم الدولة فقد وافق على الامتثال بمطلق إرادته.

ولكن إلى أي مدى نحن ملتزمون تجاه العاهل بالخضوع إلى حكمه بموجب ما أبديناه من موافقة؟ يرى هوبز اننا نقع تحت التزامات شديدة *extreme obligations* تحد من سلوكنا بشكل صارم. والحقيقة أن الرعية لا يمكنهم حتى ولو مجرد اتهام السلطة بارتكاب الخطأ. فبمجرد أن تؤسس الدولة فهي تعمل بكل ما خولت من سلطة تخص من فوضها إياها أي الشعب. وإذا ارتكبت الدولة؛ المفوضة من قبل الشعب بأسره؛ خطأ ما فلا يلومن الشعب إلا نفسه، وليست الدولة.[٥] علاوة على أن الدولة لها الحق فى إقرار أي المذاهب،

---

[١] On this point, see Frank M. Coleman, *Hobbes and America: Exploring the constitutional Foundation*, (Toronto: University of Toronto Press, 1977), ص 91.

[٢] Hobbes, *Leviathan*, ص ص 228-29, II:18.

[٣] المرجع السابق ,.ص ص.231-32, II:18

[٤] المرجع السابق ,.ص .229, II:18

[٥] المرجع السابق ,.ص .232, II:18

والآراء التي سيسمح للمواطنين باعتناقها بحيث لا يسمح لأي مذهب يهدد السلم العام بالوجود فى المجتمع.[١]

تشير هذه الرؤية أنه من الوارد أن تتعاظم سلطات الدولة بحيث يمكنها ممارسة سلطة غير محـدودة، وبذلك تهدد حقوق المواطنين. كما انه لا توجد قيود مؤسساتية أو عرفية من شأنها أن تمنع الدولة من اتخـاذ هذا المسار. على سبيل المثال دفع هوبز بأن كل من السلطة التشريعية، والسلطة القضائية، وجميع السـلطات التنفيذية المعنية بصنع الحرب، والسلام، ستنحصر فى جهة سيادية واحدة.[٢] هذه السلطات كما رأينا قد توضع فى يد شخص واحد مثل الملك أو فى يد مجموعة من المواطنين.[٣] فى أي من الحالتين، يدفع هـوبز بالشـكل الوحدوي للحكم الذى تكون فيه السلطة الحاكمة إما للمجلس أو للملك، وليس للاثنين، وهو ما يشير إلى أنـه من الخطأ ان يتقاسم السلطة نمطين من الحكم. وبناء على ذلك لم يكن من الوارد أن يدعم هوبز ما هو جاري في عصرنا الآن من سياسة الفصل بين السلطات كمفهوم للحكم. فالنتيجة الوحيدة للفصل بين السـلطات فـى رأى هوبز هي حكومة مقسمة، والحكومة المقسمة لا تعنى فى نهاية الأمر سوى عودة إلى حالـة الحـرب. يقول هوبز:

لأنك إذا ما أقمت سيادتين، وكان لدى كل فرد من يمثله فى حكومتين إحـداهما تعـارض الأخـرى، سيكون عليك أن تقسم السلطة؛ التي لا تتجزأ (إذا كان للناس أن يعيشوا فى سلام)، ولذا ستنحدر هذه التعددية إلى حالة الحرب، وهو ما يناقض الغاية التي تشكلت من أجلها هذه السيادة.[٤]

For that were to erect two Sovereigns; and every man to have his person represented by two Actors, that by opposing on another, must needs divide that Power, which (if men will live in Peace) is indivisible: and thereby reduce the Multitude into the condition of Warre, contrary to the end for which all Sovereignty is instituted.

على أية حال، ستكون الحكومة ممثلةً للشعب. فإذا كان هذا التمثيل من خلال فرد واحد تكون الحكومة ملكية، وإذا كان من خلال مجلس نيابي ينوب عن الجميع ستكون ديمقراطية؛ أما عندما يكون المجلس ممثلاً لجزء فقط من الشعب يطلق عليها أرستقراطية.[5] وقد فضل هوبز الملكية لعدة أسباب: أولها أنـه رأى فيهـا الأقدر على الفهم، والتصحيح، والعمل على بلوغ المصلحة العامة. فالملك ليس لديـه مصـلحة فـى إيـذاء المواطنين لأن سلطته مرهونة بنجاحهم، ورخائهم.[٦] ثانياً، أن الملك عليه فقط أن يصغي إلى الخبراء ومن هم أكثر قدرة على تقديم إسهامات فعالة فى حل المشكلات العامة. فى حين أن المجلس، في المقابل، يكون مملوء

[١] المرجع السابق ,.ص .233, II:18

[٢] المرجع السابق ,.ص ص.234-35, II:18

[٣] المرجع السابق ,.ص .237, II:18

[٤] المرجع السابق ,.ص .240, II:19

[5] المرجع السابق ,.ص .239, II:19

[٦] المرجع السابق ,.ص ص.241-42, II:19

بمن تكون مصلحتهم الرئيسية في ثروتهم، وليست في الأعمال القائمة على معرفة المصلحة العامة.[١] تشـير هذه المقارنات إلى أن الملك، على خلاف المجلس، لا يضطر إلى السعي وراء محاباة هذه الطبقة أو تلك بـل ما يجب عليه أن يفعله هو اتخاذ القرار الأفضل باستخدام أفضل ما يتوفر لديه من المعلومات. والنتيجة أنـه يمكنه الاحتفاظ باتساق توجهاته السياسية على مر الزمن.[٢]

في المقابل، على المجلس أن يسعى إلى محاباة الكثير من المصالح المختلفة، كل منها له تصور مختلف عن الصالح العام. ولأن النجاح لن يحالفه دائماً فى تدبر ذلك الأمر، فإنه سيفتح المجال أمامه، وأمام المجتمع لاحتمال الحرب الأهلية.[٣]وقد طرح هوبز من ذهنه المشكلة الرئيسية التي تعتري الملكية على حـدِ رؤيتـهِ، والتي تتمثل في أن المداهنين *flatterers* قد يجدون طريقهم فى بعض الأحيان إلى مجلس الملك، لأنـه رأى فى هذه المشكلة مجرد نوع من الازعاج وجد فى جميع الحكومات.[٤] فعندما نقيس هذه المشكلة بما فى الملكية من ميزات، تبقى الملكية حسب هوبز هى الشكل الأفضل للحكم.

وبالنسبة لمن يخشون سلطة الدولة، سيرد عليهم هوبز بأن الدولة لا يمكن أن تأمر أحد بأن يوقع نفسه فى إحدى الجرائم، وإذا حققت الدولة مع شخص ما، فهو ليس مجبراً على تجريم نفسه.[٥] رغم ذلك قد يتساءل أحدنا اليوم قائلاً: هب أن الدولة قد خولت كل هذه السلطات التي منحها إياها هوبز، ما هي القواعد الحقيقيـة الموجودة لحماية المواطنين من إساءة استخدام الدولة نفسها للسلطة؟ لم يكن هذا هو السؤال الذي اهتم هـوبز بتناوله. لكنه بالطبع يهمنا نحن. حيث يبدو أن إحدى المنافع التى يوفرها مفهوم فصل السلطات أنـه يـوفر للمواطنين طرقاً متنوعة للتعامل مع السلطة، والاستفادة منها. حيث يمكن للمواطنين أن يستفيدوا مـن هـذا التعامل في المساعدة على تحديد الأجندة السياسية، أو فى تفعيل قرارات الحكومة بصدد قضايا معينة فى تلك الأجندة. أما أن ينكر هوبز مقاربة فصل السلطات، فهو يقطع شوطاً فى اتجاه خلق دولة تحرم المواطنين من فرصتهم في مراجعة سياساتها. فأي سخرية يقع فيها المواطنون؛ علماً بأن الدولة نفسها تنشأ فى الأساس عن موافقتهم!

هناك من التضمينات المهمة، فيما يخص مفهوم المجتمع المدني، ما ينشأ عن رؤية هوبز لدور الدولـة فى ذلك المجتمع المدني. فكما رأينا، يقوم المجتمع المدني عند هوبز بحماية الحرية عن طريق حفظ مكانـة بعض الفضائل المدنية من قبيل العدالة، والامتنان، وتوفير الحقوق للجميع. وسيكون للدولة دوراً رئيسياً فـى إعلاء هذه الفضائل، حيث تلعب الدولة دوراً أساسياً ينطلق من عدم ثقة هوبز فى قدرة الشعب على تعزيـز الالتزام بالفضيلة المدنية من قرارة أنفسهم، فقد اعتقد أن الأفراد لن يفعلون ذلك إلا عندما تجبـرهم الدولـة

---

[١] المرجع السابق ،.ص 242, II:19

[٢] المرجع السابق ،.ص 242, II:19

[٣] المرجع السابق ،.ص 243, II:19

[٤] المرجع السابق ،.ص .243, II:19

[٥] المرجع السابق ،.ص .296, II:21

على دعم معايير مدنية عامة عن طريق الترهيب.

بناء على هذه الرؤية، هل سيكون هناك حيزاً مستقلاً من الجماعات التطوعية التي تمثل مصـداً ضـد منظور مصادرة الحكومة على الأفراد؟ لا شك أن الفضائل المدنية مثل الامتنان، والعدالة، واحترام الحقـوق قد تحقق هذا الحيز المستقل. لماذا؟ لأن هذه الفضائل أو القيم ستساهم فى بناء مجتمع يبـدى فيـه الأفـراد الاحترام المتبادل تجاه الآخرين أو الالتزام بإيجاد صيغة لترك مساحة للآخر، أياً كان اختلاف هـذا الآخـر. وأحد الطرق المهمة لتحقيق هذا الهدف تحقيق هذا الحيز المستقل الذي يحمى الحرية الفردية مـن تعـديات الحكومة. ولكن حتى إذا كان الحيز المستقل يمثل، حسب هوبز، شيئاً يمكن حدوثه، فهل سيوجد فى حالة توتر مع هذه الدولة التي تتمتع بسلطات واسعة إلى درجة أن الأفراد أنفسهم لن يكـون فـى اسـتطاعتهم تحـدى قراراتها؟ لا شك أن هذا التوتر لن يجهز بالضرورة على إمكانية وجود حيز مستقل، بل سيصعب من مهمـة تحقيقه. ومعالجة هوبز للدين تبين هذه المشكلة الخاصة برؤيته للمجتمع المدني بصورة واضحة جداً.

٦- الكومنولث المسيحي.

كان تأسيس كنيسة إنجليزية إثر الانفصال عن روما بمثابة البيعة للملـك لأن يكـون رأس الكنيسـة. فالمفترض ألا تشكل الكنيسة، والدولة عالمين متميزين، بل من الواجب أن يشكلا وحدة مشتركة.[١] وقد اعتقـد مؤيدو هذه الرؤية، كما يشير "سابين" *Sabine* أنه من الواجب أن نعلي من شأن الحياة الدينية، لـيس وفـق منظور الإكويني؛ عن طريق الكنيسة الكاثوليكية المحتضنة للجميع؛ بل عن طريق حكومة قومية مسئولة عن كنيسة قومية. فى تلك الحالة سيكون الملك، والبرلمان الذى سيتيح له الملك المشاركة فى تلك الأمـور، همـا المحددان للمذاهب، والمعتقدات الدينية.[٢]

وقد قوبل هذا المنظور بالطبع بمعارضة بعض الجماعات. حيث واجهت الكنيسة الإنجيلية مطالب مـن الجماعات الدينية– كاثوليك، وكالفانيين (الذين يطلق عليهم أيضاً المشيخيين *Presbyterians*) والمسـتقلين– كل منهم أراد استقلال كنائسهم عن الدولة وتدخلها. فقد دافع الكاثوليك عن الاستقلال الروحي عـن الدولـة بحيث يمكنهم الاعتراف بالسلطة القضائية للبابا فى الأمور الدينية.[٣] بينما رفض الكالفانيون أن يترأس شخص علماني[*] كنيستهم، ونادوا بانفصال الكنيسة عن الدولة، ولكن ليس بمفهومنا اليوم الذي يجعـل مـن الدولـة مؤسسة علمانية ليس من شأنها دعم أو إعلاء ديانة معينة. بل اعتقدوا انه يجب أن يتحرروا من تدخل الدولة لكي يقروا المذاهب الخاصة بحياة أخلاقية ودينية، وتوقعوا من الدولة أن تجعـل هـذه المـذاهب إلزاميـة

[1]Sabine, *A History of Political Theory*, ص ص 438, 441-42.

[٢] المرجع السابق .,ص ص.43-441

[٣] المرجع السابق .,ص .443

[*] المقصود هنا أي شخص من خارج الإكليروس. <المترجم>.

mandatory.[١] أما المستقلون فقد دفعوا أيضاً بضرورة عدم التدخل فى الشئون الدينية سواء من قبل الدولـة أو الكنيسة القومية بحيث يمكنهم إرساء مجتمعاتهم الدينية. فقد أراد المستقلون، كما يقول "سابين" *Sabine* إرساء كهنوتهم الخاص *there own clergy* ، وتثبيت أنفسهم كتكوين طوعي من المؤمنين المؤلفة قلوبهم *like-minded believers* ولم يرغبوا فى أن تقوم السلطة المدنية، مثلمـا أراد المشـيخيون، بإعلاء مذاهب دينية معينة؛ وسط شعب يختلف فيما بينه فى المذاهب الدينية. وقد تبنوا مذهباً مـن التسـامح الديني كان من المفترض أن يطبق عليهم أنفسهم وعلى من لم يسير على هديهم، ورغم ذلـك فعلـى أرض الواقع؛ كانوا أكثر ميلاً لدعم التسامح من أجل أنفسهم اكثر منه لأجل الآخرين.[٢]

لقد دفع هوبز بأهمية وجود كنيسة قومية، وبأن السيادة المدنية التي، كما أشرنا آنفاً قد تكون الملـك أو المجلس، يجب أن يكون لديها سلطة على الحياة أو المجتمع الديني. فالحقيقة؛ أن الكنيسة يجب أن تخضع لقوة وسلطة السيادة المدنية التي يمكنها وضع القوانين المرتبطة بكل من العالمين عالم الحكومة وعـالم الـدين.** فالسيادة المدنية يمكنها تحديد نوع التنظيم، والترتيب الكنسي الذي سيكون مسئولاً عن الحيـاة الدينيـة فـى المجتمع. وأياً كان النظام المختار لتوجيه الحياة الدينية؛ لابد أن يوضع في الحسبان أن السلطة المدنيـة لهـا السلطة العليا *supreme authority* على شئونه. فعلى سبيل المثال، يمكن للسيادة المدنية أن تلـزم الدولـة بأجمعها باعتناق المذهب الكاثوليكي، ولكن إذا حدث ذلك يجب أن يظل البابا تحت سلطة السيادة المدنيـة. أو عندما تقيم السيادة المدنية كنيسة مركزية برئاسة "راعى الأبرشية أو مجلس من الرعاة" تحتفظ السيادة المدنية بسلطة كاملة على الكنيسة فيما يخص تعيين شارحى الكتاب المقدس، وتحديد المناصب، والسلطات الخاصـة بشئون الكنيسة، وتحديد كيفية فرض الضرائب على الناس لدعم الكنيسة.[3]بل ربما تحدد السيادة المدنية أيضـاً مذهباً دينياً، بنية خاصة مفادها إيجاد المذاهب المساعدة على حفظ السلام داخل المجتمع، بل ويمكنها كـذلك تعيين القساوسة.[٤]

ينشأ تبرير هذه الرؤية عن "قوانين الله" *Laws of God* التى لا تزيد شيئاً فى رأى هوبز عن قـوانين الطبيعة. أحد قوانين الطبيعة الرئيسية التي تقرها قوانين الله أنه على الأفراد ألا ينتهكون العهد الـذي أقـره المواطنون بأنفسهم بإطاعة السيادة المدنية". وهو ما يوحي بأن قوانين الله قد أتاحت للسيادة المدنية أن تكـون السلطة الرئيسية؛ ليس فقط فيما يخص القانون المدني بل أيضاً فيما يتعلق بالمذاهب الدينية، وإدارة الكنيسـة.

---

[١] المرجع السابق .,ص ص.44-443

[٢] المرجع السابق .,ص ص.46-445

** رأى هوبز ان الدولة "اكليركية، ومدنية" فى الوقت نفسه. وأية سلطة روحية لا تستطيع أن تعارض الدولة. فليس بمقدور أحـد ان يخدم سيدين. والملك ليس فقط أداة الدولة بل الكنيسة أيضاً إنه يمسك باليد اليمنى السيف وباليد اليسـرى عصـا الأسـقفية. وهكذا تثبت قدرة الدولة وايضاً وحدتها. ولا مكان للاجسام الوسيطة، او الاحزاب، او التكـتلات. جـان توشـار، ص. ٢٦٢. <المترجم>.

[3] Hobbes, *The Leviathan,* ص ص 575-76, III:42.

[٤] المرجع السابق .,ص ص.567-68, III:42

فالمواطنين بحكم "قوانين الله" عليهم أن يطيعوا تعاليم الكتاب المقدس فى تلك المواقف التي تقر فيها السـيادة المدنية ضرورة ذلك.[1]

بناء على هذه الرؤية يتضح أن السيادة المدنية وحدها يمكنها تحديد أسـس الحرمـان مـن الكنيسـة *excommunication* ، وكذلك أسس الخلاص *salvation*. ولكن أي المذاهب من شأن السيادة المدنية لدى هوبز أن تنشئها فى هذا الخصوص؟ أولاً؛ رفض هوبز التسليم بأن يقع المسيحي المؤمن الذي يمتثل لقـوانين الكومنولث بأية حال تحت هذا الضرر المتمثل فى تعرضه للحرمان او الطرد من الكنيسة. وباستعارة قـول هوبز هنا، فالشخص الذي يؤمن بالمسيح يكون متحرراً من أية مخاطر مهددة بالحرمان من الكنيسة.[2] وهـذا يشير إلى أن السلطة المدنية لديها الحق فى التقليل من أية جهود للكنيسة تهدف إلى طرد مسيحياً مؤمناً. ولكى يحصل المرء على الخلاص فإن كل ما يحتاجه هو المحافظة على فضيلتين مدنيين غاية فى الأهمية: الإيمان بالمسيح، والحاجة إلى تدعيم القانون المدني فيما يخص السلوك اليومي للمرء داخل المجتمع. فتدعيم القـانون المدني سيكون بمثابة أساسٍ كافٍ للخلاص، مع أنه لا محالة من اننا سننتهك فى بعض الأحيان هذا القـانون، وهو ما يتوافق مع حقيقة الخطيئة الأصلية، والاستعداد لارتكابها الناتج عن الافتقاد إلى الكمال. وبناء علـى هذا الضعف الإنساني، والأمل فى الخلاص الأبدي فإننا نبذل أفضل ما فى وسعنا عنـدما نسـعى "لغفـران" خطايانا، وهو ما يمكن أن نناله عند محافظتنا على إيماننا بالمسيح.[3]

عندما يبرهن هوبز على سمو أو تفوق الدولة المدنية على الأمور الدينية فهو لا ينكر أهميـة الحيـاة الدينية، بل يشير إلى أنه فى هذا المجتمع المدني الذي سيعاد تكوينه، يجب أن يكون الدين خاضعاً للسـيطرة المدنية. ففي هذا النظام؛ سيكون على جميع المسيحيين المؤمنين أن يتقاسموا التعهد أو الالتـزام بالمحافظـة على القانون المدني، ومبادئ القانون الطبيعي للمجتمع المدني، والمبادئ التي تضمن احترام الحرية الفردية. فالحياة الدينية عندما توضع فى العلاقة الصحيحة مع الدولة يمكن وقتها أن تساعد فى اسـتمرارية المجتمـع المدني الجديد، والحرية الفردية التي يبشر بها.

ولكن فى الوقت نفسه، ولأن السلطة المدنية، حسب هوبز، ستحدد محتوى الحياة الدينية، فـإن الدولـة عنده ستعيش دوماً فى توتر مع أي منظمات دينية تسعى للاستقلال عن قبضة الدولة. ووفق هذا النوع مـن العلاقة بين الدولة والمجتمع فإن خلق الحيز المستقل المكون من جماعات تنشأ مستقلة عـن الدولـة بحيـث يمكنها أن تمارس منهجها وفق مذاهب مقررة ذاتياً قد يحبط فى بعض المجالات، ويـرفض فـى مجـالات أخرى. لذلك لم يكن من شأن هوبز أن يكون مدعماً قوياً لمجتمع مدني له حيزاً مستقلاً لتجمعات من شأنها أن تتصرف كمصد كابح لسلطة الدولة.

---

[1] المرجع السابق .,ص .612, III:43

[2] المرجع السابق .,ص .450, III:42

[3] المرجع السابق .,ص ص.610-11, III:43

٧- الرد والرد المضاد.

فى الإشارة إلى صعوبة تكوين حيزاً مستقلاً فى المجتمع المدني لدى هوبز لابد أن نفهم أن هوبز لـم يكن يقلل من أهمية الحرية الفردية، بل هو من شأنه بالتأكيد أن يزعم أن أحد أهداف فكره يتمثل في حمايـة الحرية الفردية من هذا النوع من الدولة التي نادى بها. فهو بلا شك له أن يزعم بأن نظامه سيوفر للأفراد كل ما يرغبون فيه، ويحتاجون إليه من حرية خاصة. وقتها سيمنحون القدرة على تحديد خياراتهم فيمـا يتعلـق بالحياة التي يريدون أن يعيشوها. فالقوانين مصممة لإزالة العقبات أمام الحرية، لا لتصبح فى حد ذاتها عائقاً أمام الحرية. ولهذا فإن الأفراد، يمكنهم، على سبيل المثال، أن يسلكوا بأية طريقة يريـدون عنـدما تكـون القوانين خامدة.[١] ولأن القوانين قد وضعت لمضاعفة الحرية الشخصية فإنها لن تملـى علـى النـاس كيـف يعيشون حياتهم فى الكثير من مجالات الحياة. هذه المقاربة تعد ذات ضرورة قصوى إذا كان من المفتـرض ان يكون الناس ذوى المشارب والقيم المتباينة والمختلفة قادرين على اتباع هذه القيم فى سلام.

ومع ذلك؛ يبقى هناك ما يعتري رؤية هوبز من مشكلات واضحة. فقد يزعم البعض بأنه قد تنشأ حالة من المقايضة العسيرة *a terrible tradeoff* لا يحصل في ظلها الأفراد على حريتهم الخاصة إلا إذا خولوا الدولة سلطة مطلقة. ولكن هوبز كان من شأنه أن يرد على ذلك قائلاً "أن الحكومة قبل كل شيء، وخاصـة الحكومة كما يتصورها، تقوم على تصديق أو موافقة الرعية على الخضوع إلى نظام معين. فى هذه الحالـة، تعمل الدولة فى إطار بعض القيود المهمة لأن الدولة لا يمكنها أن تعمل إلا بما يقره المواطنون. وهنا يبـدو حقيقة أن هوبز لديه بالفعل مذهباً لإقرار المواطن لحكومته، ولكن بمجرد أن يتم هذا التصديق على الخضوع لحكومة هدفها الرئيسي حماية الحريات، والحقوق، يبدو الحال وكأن الناس مجبرين على إهدار حق الطعـن فيما تقوم به الدولة من سياسات لا يوافقون عليها. وإذا كان الحال هكذا، كيف سيتمكن المواطنون من حماية تلك الحقوق التي فوضوا الدولة من أجلها، والتي قد تقرر ألا تصونها تحت مسمى تدعيم، وتقوية سلطتها؟

السؤال إذاً، هل فى إمكان هوبز أن يحافظ على وعده بتأمين الحرية عندما تكون الدولة بتلك القوة التي أوجدها عليها؟ قد تكون إجابته في أن كل ما حاول عمله هو تحقيق دولة عادلة، وموضوعية يمكنها تفعيـل القانون لصالح الجميع، ومنع ظهور حالة الحرب مرة أخرى. فإذا حالفه نجاحاً فى ذلـك، سـتكون الحقـوق المتساوية مكفولة للجميع. ولو كان بيننا اليوم لزعم أن الدولة الحديثة كما هي الآن غالباً ما ينظر إليها علـى انها اخفقت فى أن تكون قوة منصفة، ومحايدة فى المجتمع، تعمل على حماية الحقوق للجميع. ومن ثم كـان من الوارد أن يدفع هوبز بأن الحكومة الحديثة القائمة فى الغالب على الفصل بين السلطات وتوفير الفـرص للجميع لتحقيق مصالحهم، تسقط عاجزة عن تحقيق حتى الأهداف الأساسية لمواطنيها. ففي الدولة الحديثـة، تدعو الحكومة العديد من ذوى المصالح الخاصة؛ كل منهم بوجهة نظره الخاصة فـي الخيـر؛ أن يـدخلوا الحكومة، ويكونون اللوبي أو يتكتلون من أجل أهدافهم الخاصة. ومع كل هذه المصالح المختلفة التي تدفع فى

---

[١] المرجع السابق ,.ص 271, II:21.

سبيل غاياتها الذاتية، تصبح الدولة عاجزة عن تحقيق سياسات عامة، وعريضة لمصلحة الجميع. وأهم ما في هذا أن تكون الدولة عاجزة حتى عن تحقيق السياسات التي تحمى الحريات الفردية، والخاصة لكل شخص.

والشيء الذي قد يشعل من هذا الاحتمال؛ حسب هوبز؛ وجود اتجاه لدى كل مواطن من عامة النـاس للتفكير فى أنه هو المحدد الوحيد لما هو حق، وعادل.

من منطلق هذا المبدأ الكاذب، يميل الناس للاختلاف مع أنفسهم وان يتنازعوا على أوامر الكومنولـث، ومن ثم يطيعونها أو يعصونها وفقاً لما سيرونه مناسباً فى أحكامهم الخاصة.[1]

From this false doctrine, men are disposed to debate with themselves, and dispute the commands of the Common-wealth; and afterwards to obey, or disobey them, as in their judgements they shall think in.

وقد دفع هوبز بأنه إذا كان هذا المبدأ مقبولا فى حالة الطبيعة، فهو ليس مقبولاً فى المجتمـع المـدني. فالحقيقة أنه يعتبر هذه الرؤية كمذهب مسمماً يوهن من المجتمع المدني.[2] كيف يضعف الكومنولـث بفعـل

---

[1] المرجع السابق ,.ص .365, II:29

[2] المرجع السابق ,.ص .365, II:29

قراءات مقترحة

Baumgold, Deborah. *Hobbes's Political Theory*. Cambridge: Cambridge University press, 1988.

Coleman, Frank M. *Hobbes and America: Exploring the Constitutional Foundation.* Toronto: University of Toronto press, 1977.

Flathman, Richard E. *Thomas Hobbes: Skepticism, Individuality, and chastened Politics*. Newbury Park, Calif.: Sage, 1993.

Kavek, Gregory S. Hobbesian University press, 1986.

MacPherson, C.B. "Introduction," *Leviathan*. Edited by C.B MacPherson. London: Penguin Books, 1981.

---------. *The Political Theory of Possessive Individualism*: *Hobbes to Locke*. Oxford: Clarendon Press, 1962.

Mitchell, Joshua. Not by Reason Alone: Religion, *History, and Identity in Early Modern Political Thought*. Chicago: University of Chicago Press 1993 .

Shelton , George . *Morality and sovereignty in the Philosophy of Hobbes* . New York: St. Martin's Press, 1992.

Spragens, Thomas A. *The Politics of Motion: The World of Thomas Hobbes*. Lexington: University Press of Kentucky, 1973.

=

نشاط من هذا النوع؟ في المقام الأول؛ يجب أن يتمثل المعيار أو المقياس الوحيد للصواب والخطأ في القوانين التي يقرها الكومنولث. ولكن عندما يعتقد الناس أنهم ناموس أنفسهم؛ قادرون على تحديد الخير مـن الشـر بأنفسهم فهم سيتجادلون مع بعضهم البعض حول القرارات الخاصة بالدولة وسوف يقـرروا مـا إذا كـانوا راغبون في إطاعتها أم لا. وهنا سيقر هوبز بلا شك أنه عندما يدخل الناس فى مجادلات من هذا النوع، فهم يبحثون عن إعلاء مصالحهم الذاتية بنية وضع الدولة فى صفهم. ولكن فى هذه الحالة، فان الدولة لـن تعـد عادلة ولا حكم محايد بين المصالح كما آمل هوبز. فعندما يكون العاهل قوياً ومستقلا وصوت فعال في سبيل العدل والإنصاف لن يتسنى للمصالح الخاصة أن تستولي على السلطة العامة وتستخدمها من أجل أغراضـها الخاصة.

ولكن هل هوبز على حق ؟ هل من شأن الأفراد أن يكونوا على هذه الدرجة من الاستعداد لأن يمنحوا كل هذه السلطة المطلقة للدولة بغرض تحقيق الحرية الخاصة والحماية من تدخلات الآخرين كمـا عـرض هوبز؟ هنا نستعين بجون لوك *John Lock* الذي يقدم إجابة على مزاعم هوبز بصدد المجتمع المـدني ودور الدولة. فرده يتحدى رؤية هوبز بطريقة جديرة بالبحث.

=

Strauss, leo. *The Political Philosophy of Hobbes : Its Basis and Its Genesis*. Chicago: University of Chicago Press, 1966.

Warrender, Howard. *The Political Philosophy of Hobbes, His Theory of Obligation*. Oxford: Clarendon Press, 1957.

Wolin, Sheldon S. *Hobbes and the Epic Tradition of Political Theory*. Berkeley: University of California press, 1970.

الفصل السابع

جون لوك والمجتمع المدني
والأغلبية المقيدة

مُقدّمة

يزعم "توماس بيردون" *Thomas Peardon* أن "*الرسالة الثانية في الحكومة*" The Second Treatise of Government أحد مؤلفات جون لوك* (١٦٣٢-١٧٠٤)، والتي نشرت عام ١٦٩٠، يمكن أن تعد بمثابة حجة ضد دعوة هوبز لإقامة نظام الملكية المطلقة الذى يقوم على موافقة المجتمع. فقد ساند لوك الثورة المجيدة *Glorious Revolution* التي وقعت عام ١٦٨٨ والتي رمزت إلى مطلبٍ أساسي مفاده أن تكون سلطة ملك إنجلترا بإيعاز من البرلمان. والحقيقة أن فكر "لوك" السياسي قد ساند الرؤية التي نشأت عن الخبرة بهذه الثورة، أي أن يكون البرلمان هو المصدر الرئيسي للسلطة فى الحكم. ومع ذلك، وكما سنبين، فقد أعطى لوك دوراً لهيئة تنفيذية، ولكن فى قالب تملك فيه كل من السلطتين التشريعية، والتنفيذية سلطات محدودة.[١] علاوة على أن مفهومه عن الحكومة فى المجتمع المدني قام على وجهة النظر القائلة، حسب "ريتشارد اشكرافت" *Richard Aschcraft* ، بأن العمل المنتج، وتنمية الأرض، والأنشطة التجارية، تعد كلها عناصر نافعة للمجتمع. أي أن لوك باتخاذه هذا الموقف، قد فضل الطبقة المتوسطة الجديدة؛ من الفلاحين العاملين فى أراضيهم، والتجار، والباعة، والحرفيين الذين نُظر إليهم جميعاً بوصفهم الأعضاء المنتجين فى المجتمع. فهؤلاء كانوا لابد ان يشكلوا ائتلافاً لتأييد السياسة التي تغلبت على ما أسماه لوك بنشاط الأرستقراطية الإقطاعية التقليدية غير المنتج.[٢] فقد كان لوك بمثابة المتحدث الرسمي للطبقة المتوسطة الجديدة فى مجتمعه.

وقبل أن نمضي قدماً مع لوك، يحسن بنا أن نشير أنه قد تبنى؛ شأنه في ذلك شأن هوبز؛ وجهة النظر القائلة: أن الأفراد فى المجتمع المدني لديهم من الحقوق ما يتوقف على قبول بعض القيود الضرورية، أو ما أشرنا إليه نحن بالفضائل المدنية. كيف تناول لوك تحديد تلك القيود؟ يقول تشارلز تيلور *Charles Taylor* "لقد رأى لوك أنه لزاماً علينا أن نتبع "القانون الذي وضعه الله" والذي دعاه أيضاً، فى بعض الأحيان، بالقانون الطبيعي."[٣] القانون الذي يوصي بإيجاد نظام عقلاني لوجودنا والذي يمكن أن يعي به العقلاء، يمثل

---

* ولد بمدينة رنجتون بولاية سومرست بإنجلترا، وكان فيلسوفاً وطبيباً وهو ينتمى إلى عائلة طهرية من منشأ متواضع. كانت صحته سقيمة، وطبعه مرحاً. الراحة، المدنية، الصفاء، كل هذه اعطت للوك صفات "الجنتلمان" حسب رأي بول هازار. ويعتبر لوك أبو الفردية الليبرالية. جان توشار ص. ٢٩٤.<المترجم>.

[١] For some historical background, see Sabine, *A History of Political Theory*, pp. 517, 534; Mulford Q. Sibley, *Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought*. (New York: Harper and Row, 1970), pp. 373-74; and Thomas P. Peardon, "Introduction," *The Second Treatise of Government*, (Indianapolis: Bobbs- Merril, 1952), pp. x-xi.

[٢] Richard Aschcraft, *Revolutionary Politics and Locke's Tow Treaties of Government*, (Princeton: Princeton University Press, 1986), pp. 280-80.

[٣] Charles Taylor, *Sources of the Self*, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), p. 171.

إرادة الله فى تأمين حقوق طبيعية أساسية محددة للجميع. تلك الحقوق التي بفضلها نصبح قادرين كأفراد على تحديد مقاصدنا، ومسار سلوكنا. ولكن لابد وأن يتضح دائماً أن وجود حقـوق أساسـية، يـدعمها القـانون الطبيعي، تفرض قيوداً على ما يمكن أن نختاره، وعلى الطريقة التي نسلك بها.[١] والواقع أن لوك فى مناقشته لحالة الطبيعة؛ كما سنرى فى الجزئية السادسة من هذا الفصل؛ يوضح لنا القيود المفروضة على الحرية، أو تلك القواعد التي يجب على الأفراد مراعاتها فيما هم ساعين وراء ما يرنون إليه من مصالح يحددونها وفـق منظورهم الشخصي. هذه القيود التي يجب على الجميع مراعاتها من شأنها تأمين الحقوق لجميع المـواطنين. وإذا قام الأفراد بدعم هذه القيود يمكن وقتها أن يقال عليهم أنهم يحافظوا على احترام الفضائل المدنية التـي من شأنها أن تذود عن الحقوق، والحريات الأساسية لكل شخص.

ومقصدنا في هذا الفصل، يتمثل في مناقشة رؤية لوك للمجتمع المدني، عن طريق الإشارة إلى القيـود الأساسية للقانون الطبيعي التي تساعد على حكم هذا المجتمع وتشكيله. وسنرى في ذلك أن الهم الرئيسي عند لوك كان في دحض هوبز، وذلك بإثباته أن الدولة فى المجتمع المدني يجب أن يكون لديها سلطات مقيـدة؛ بحيث لا تهدد الحقوق الأساسية التي يفترض أنها تقوم بحمايتها لجميع أعضاء المجتمع. وفى السعى إلى دولة ذات سلطات محدودة، سعى لوك إلى وضع سلطة الدولة فيما يمكن تسميته *بالأغلبيـة المقيـدة* constrained majority . أما عن مفهومه *للعقد الاجتماعي* social contract أو الاتفاق الأساسي الذي تقوم علـى أساسـه سلطة الحكومة، فهو يوضح حكم الأغلبية، ويعلي من أهميتها، ولكن إرادة الأغلبية يجب دائماً أن تكون قائمة على مبادئ القانون الطبيعي، أو مفاهيم الفضيلة المدنية التي تتطلب ألا تسلك الأغلبية بشكل يقوض الحقـوق الطبيعية المكفولة لجميع المواطنين.

٢- مفهوم السلطة السياسية.

ليست السلطة السياسية كأي نوع آخر من السلطة. فهي ليست كسلطة الأزواج فى الأسـر، أو السـيد على عبيده أو اللورد على أقنان أرضه.[٢] فمجال السلطة السياسية أوسع بكثيـر مـن هـذا وذاك، وقـدراتها الرادعة؛ لتأمين الطاعة، والانصياع؛ لا حدود لها. فهي تمكّن الدولة من وضع القوانين التي تُلـزم المجتمـع بأسره بالرضوخ إليها. والحكومات يمكنها أن تعاقب من ينتهك القوانين بعقوبة الموت. الأهم من ذلـك أنهـا أيضاً؛ أى الحكومات؛ قد لا تستخدم سلطتها إلا في سبيل الصالح العام.[٣] ومن ثم؛ فالسلطة السياسية تتمثل فى "الحق فى سن قوانين تشتمل على عقوبة الإعدام، وبالتالي جميع العقوبات الأقل، من أجـل تنظـيم، وحفـظ

---

[١] Ian Shapiro, “Gross Concepts in Political Argument,” *Political Theory,* 17:1, February, 1989, pp. 56-59.

[٢] John Locke, *The Second Treatise of Government,* edited by Thomas P. Peardon, (New York: Bobbes-Merrill, 1952), ص ص 3-4. فقرة 3-2 .

[٣] المرجع السابق، ص 4. فقرة 3 .

الملكية وتوظيف قوة المجتمع فى تنفيذ تلك القوانين، والدفاع عن الكومنولث ضد الاعتداء الأجنبي، وما كل هذا إلا من أجل الصالح العام.[1]

واستخدام القوة فى سبيل إعلاء الصالح العام هو أهم ما يميز السلطة السياسية. ولكن ما هو هذا الصالح العام؟ أو الوجه الأخر للسؤال؛ ما هو الأساس العادل للسلطة السياسية؟

قبل الإجابة على السؤال، نحتاج أن نورد تعريف الصالح العام الذي لفظه لوك. فالصالح العام بالنسبة له ليس له صلة بالمحافظة على السلطة الملكية المطلقة. والمدافعين عن الملكية المطلقة يدفعون بأن الملك يعلى بالفعل من شأن الصالح العام. وبناء على هذا الإدعاء فهم؛ أي المؤيدون للملكية؛ يوحون لنا أن الأنظمة الملكية توفر نظاماً قانونياً، وأيضاً فرص الطعن أمام القضاة للتقرير فى قضايا شائكة أو محل خلاف. وكان من شأن لوك أن يصدق على أن هذه تعد استخدامات خيرة للسلطة. ولكنه دفع؛ بأنه ليس من صالح الشعب مطلقاً أن تدعي الحكومة حقها فى سلطة مطلقة لتحقيق أهداف خيرة مثل تلك المذكورة. فالناس ذوى البصيرة لن يدعمون على الإطلاق مسألة السماح للحاكم بأن يمتلك سلطات لا حدود لها، فى حين يكون الجميع معرضين وخاضعين لحكم القانون. يقول لوك: "إن مؤيدي الملكية يعتقدون أن الناس بهذه الدرجة من الحماقة بما يجعلهم في انتباه لأمرهم لتجنب أي ضرر قد يقع لهم من القطط أو الثعالب، في حين يرضون عن طيب خاطر، بل و يظنون أنه من الأمان، أن تبتلعهم الأسود."[2] إن الحكام لابد وأن يخضعوا للقيود أيضاً، وهذا يعنى أنه من الضروري أن تكون هناك أسباب وجيهة لتبرير سلطتهم. ولكن ما هي تلك الأسباب الوجيهة؟ الإجابة يقدمها لوك من خلال مفهومه عن حالة الطبيعة.*

٣- حالة الطبيعة:

أ. مبررات السلطة السياسية.

تكمن الأصول العقلانية للسلطة السياسية فى المآرب، والمدارك الأصلية للناس فى حالة الطبيعة. هذه الأخيرة تمثل وضعاً افتراضياً يصف، حسب لوك، الظرف الطبيعي للبشرية السابق على دخول الأفراد فى المجتمع الرسمي *formal society*. فقد اعتقد لوك أن الناس فى حالة الطبيعة كانوا إلى حد بعيد أفراد عقلانيون قادرون على تحديد القيود المقبولة التي من شأنها أن تحكم سلوك كل فرد. ففي مناقشته لحالة

---

[1] المرجع السابق ،.ص ,4 .فقرة.3 .

[2] المرجع السابق ،.ص ص.93 . ,53-52 .

* بعكس هوبز يرى لوك ان حالة الطبيعة هى حالة سلمية، او على الأقل سلمية نسبياً وليست الطبيعة بالنسبة إليه مفترسة كما هو الحال عند هوبز، ولا كاملة كما عند روسو: إن حالة الطبيعة هى حالة الأمر الواقع، انها وضع قابل للاكمال. وبعكس هوبز، هنا ايضاً يرى لوك ان الملكية الخاصة موجودة فى حالة الطبيعة وانها سابقة للمجتمع المدنى. وهذه النظرية عند لوك تحتل مكاناً كبيراً. انها تدل على الأصول، والقواعد البرجوازية فى فكره، وهى تساعد على توضيح نجاحه، وهذا ما سيوضحه الكاتب من خلال النقاط التالية. انظر جان توشار، ص. ٢٩٦ <المترجم>.

الطبيعة وصف لوك منظوراً يمكن أن يساعدنا على فهم الغرض الحقيقي من السلطة السياسية، وأساسها.

فحسب لوك ، تمثل حالة الطبيعة حالة "الحرية الكاملة" التي يتعين على الأفراد فيها أن "ينظموا أفعالهم ويتصرفوا فى أملاكهم، وذويهم بالطريقة التي يرونها مناسبة فى إطار ما يربطهم بقوانين الطبيعة، وبـدون استئذان أو الاعتماد على إرادة أي شخص آخر."[١] فى هذا السياق يتعامل الناس كأشخاص متسـاويين بـين بعضهم البعض لأن "السلطة، والقضاء محل تبادل، وحيث لا يملك أحد منهما اكثر من الآخر."[٢] هذا ولا تعد حالة الطبيعة عند لوك "حالة الاستباحة"[٣] كما هي فى نظرة هوبز لحالة الطبيعة كحالة حرب، كما أنها ليسـت محكومة كما كانت عند هوبز بواسطة أشخاص يسعون للسيطرة والتحكم فى حياة الآخرين؛ على العكـس؛ حالة الطبيعة عند لوك هي مكان يدرك فيه الأشخاص أنه ليس مباحاً لأحد "أن يدمر نفسه، أو أن يـدمر أي كيان أو شيء يمتلكه."[٤]

وبناء على هذه الرؤية تمثل حالة الطبيعة إذا مكان يعامل فيه الناس بعضهم البعض بطريقة مدنية؛ بما يتفق مع معايير يعتبرها الجميع مقبولة، ومعقولة. يقول لوك:

لحالة الطبيعة قانون طبيعي يحكمها، قانوناً ملزماً للجميع، لأنه يعلم جميع البشر ممن يراعونه، أنه بما أن الجميع متساويين ومستقلين، فلا يجب على أحدٍ أن يلحق ضرر بحياةِ شخصٍ أخر، أو صحته، أو حريته، أو ممتلكاته؛ لأن الناس جميعاً من صنيعة الخالق القدير الذي لا حدود لحكمته- الجميع خادمي السيد القـادر، جاءوا إلى العالم بأمره منصرفين لأموره- فهم ملكه هو، ومن صنعه هو، خلقوا ليدوموا بمشيئته هو، وليس بمشيئة أحدٍ سواه؛ ولقد وهبهم قدرات متماثلة، يتقاسمون جميعاً مجتمع واحد من الطبيعة، لذا لا يفتـرض أن يكون بيننا أي نوع من الخضوع من شأنه أن يخولنا تدمير الأخر، كما لو كنا خلقنا لخدمة مآرب شخص آخر مثلما الحيوان للإنسان. فكل شخص من منطلق ارتباطه بحفظ ذاته وعدم تخليه عن موطئ قدمه لا يثنيه عن ذلك شيء، لا بد وبالمنطلق نفسه، وبكل ما يستطيع، ألا يجعل حفظه لذاته في صراع مع حفـظ بقيـة بنـي جنسه، ولا أن يسلب أو يفسد حياة الأخر أو ما يمكن أن يكون بمثابة حفظ لحياته؛ كحريتـه، أو صـحته، أو جوارحه، أو متاعه.[5]

The state of nature has a law of nature to govern it, which obligates every one; and reason, which is that law, teaches all mankind who will but consult it that, being all equal and independent, no one ought to harm another in his life, health, liberty, or possession; for men being all the workmanship of one omnipotent and infinitely wise Maker- all the servants of one soverign master, sent into the world by his order, and

---

[١] المرجع السابق .,ص 4, .فقرة.4 .

[٢] المرجع السابق .,ص 4, .فقرة.4 .

[٣] المرجع السابق .,ص 5, .فقرة.6 .

[٤] المرجع السابق .,ص 5, .فقرة.6 .

[5] المرجع السابق .,ص ص 5-6, .فقرة.6 .

about his business- they are his property whose workmanship they are, made to last during, his, not one another's pleasure; and being furnished with like faculties, sharing all in one community of nature, there cannot be supposed any such subordination among us that may authorize us to destroy another, as if we were made for one another's uses as the inferior ranks of creatures are for ours. Everyone, as he is bound to preserve himself and not quit his station wilfully, so by the like reason, when his own preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, to preserve the rest of mankind, and may not… take way or impair the life, or what tends to be the preservation of life, the liberty, health, limb, or goods of another.

يحسن بنا أن نركز لبعض الوقت على هذه الفقرة المهمة؛ فهناك العديد من الأبعاد الخطيرة قد أُميط عنها اللثام فيما يتعلق بتبرير السلطة السياسية. أولاً: دفع لوك بأنه من منطلق المنظور العقلي للبشر فى حالة الطبيعة، يوجد فهم واضح لقانون الطبيعة عرفه العقل، وأقره الرب والجميع ملتزمين بتدعيمه. والتعاليم المبدئية لقانون الطبيعة ألا يؤذى أحد الأخر، خاصة عندما لا يكون حفظ حياة الشخص لنفسه هو بيت القصيد (بعد تحقق ذلك بالفعل- المترجم) فعلينا أن نتصرف بشكل إيجابي لحماية، وحفظ حياة الآخرين، وذلك بحفظ حياتهم، وحريتهم وصحتهم، ومتاعهم. توحي هذه الفكرة بأنه من المعقول أن نفترض وجود حقوق *طبيعية* أو حقوق مكفولة لجميع الأفراد بفضل كونهم بشر، وأنه لا يستطيع أحد أن يسلبهم إياها.

ودائما أبداً ما ينبعث تدعيم هذا الموقف عن حقيقية مؤداها أن هذه الحقوق يهبها الله خالق جميع البشر. والله عند لوك خلق الناس متساوين، ووهبهم جميعاً "قدرات متماثلة" والظن أن لوك يقصد "بالقدرات" *faculties* المقدرة على التفكير، والفهم، والحرية. وإذا كان الله قد شاء أن يكون لدى البعض مزيد من الحقوق عند الآخرين، لكان من شأنه أن يخلق أفراداً "بقدرات غير متشابهة"، ويجعلهم غير متساويين بين بعضهم البعض. ولكن لم تكن هذه مشيئة الرب.

ويمكننا الآن الإجابة على السؤال الذي طُرح فى نهاية الجزئية السابقة؛ وهو كما نتذكر: ما هي الأسس السليمة أو العقلانية للسلطة السياسية؟ لعل الدرس الرئيسي فى حالة الطبيعة أنه ليس على أحد أن يخضع للإرادة المتعسفة لأى أحد أخر، وإلا سيفقد الأفراد حريتهم، وحقوقهم. وتعد السلطة السياسية شرعية عندما تعتنق هذا الدرس، ولا تكون كذلك إلا عندما نجد الأفراد خاضعين لشكل من السلطة تم إرساءه بموجب موافقتهم، ورضاهم. والحكومة الوحيدة التي سيوافق عليها المواطنون هي حكومة وضعت قوانينها من قبل سلطة تشريعية تحمى حرية الناس، وحقوقهم، أو نظام يتيح لي "حرية اتباع إرادتي الشخصية فى كل شيء بما لا يتعارض مع القانون."[١] هنا لن "يتحتم على أحد أن يخضع لإرادة الأخر؛ المتقلبة، المشكوك في أمرها، المجهولة، والمتعسفة." والنظام السياسي الذي يجسد مثل هذه القيم إنما يتيح للأفراد أن يعيشوا كما لو كانوا فى حالة الطبيعة؛ لا يحكمهم "قيد أخر سوى قانون الطبيعة."[٢]

[١] المرجع السابق.,ص ,15 .فقرة.22 .

[٢] المرجع السابق.,ص ,15 .فقرة.22 .

ب. مقيدات الحرية.

فيما يتعلق برؤية لوك للسلطة السياسية، من المهم أن نفهم القيود المختلفة التي يجب أن يتقبلها الأفـراد إذا كان لهم أن يحافظوا على الحقوق الأساسية التي من شأنها تأمين حرية الجميع. فقد أدرك لوك فى دفعـه لتأييد الحرية الفردية أن حاجة المواطنين إلى تقبل وجود قيود أخلاقية معينة فى حياتهم أو ما نشير إليه نحن بالفضائل المدنية، يعد مسألة جوهرية لتأمين الحرية فى إطار قانونه الطبيعي. فهناك حاجة إلى مزيـد مـن المناقشة لحالة الطبيعة بغرض المساعدة على توضيح هذه القيود. وفى سبيلنا لهذا، سنبين فـى ختـام هـذه الجزئية، المشكلات التي واجهت مفهوم لوك عن الحياة فى حالة الطبيعة، وذلك عندما اعتنـق، كمـا يبـدو، افتراضات معينه لحياة السوق كجزء من حالة الطبيعة.

لمناقشة هذه النقطة، يجب أن نوضح أولاً أن امتلاك الحرية مسألة يتوقف حدوثها على القـدرة علـى حيازة ممتلكات خاصة. فأية مناقشة للقيود على الحرية تنشأ من مفهوم لوك عن الملكية فى حالـة الطبيعـة، والقيود المرتبطة بحيازة الملكية الخاصة. لذلك فمن الضروري أن نوضح فى البداية الأبعاد الأساسية لمفهوم لوك عن الملكية الخاصة، ثم ننتقل بعد ذلك لمناقشة القيود التي ربطها بكلٍ من امـتلاك الملكيـة الخاصـة، وامتلاك الحرية.

لقد دفع لوك، مستشهداً بالملك داود فى المزمور المائة والخامس عشر، بأن الله؛ "قد وهب الأرض لبني آدم*."[1]ولكن إذا كان الله قد وهب الأرض لبنى آدم مشاعاً، فكيف يمكننا تبرير الملكية الخاصة؟ كانت إجابـة لوك: "رغم أن الأرض، وجميع الحيوانات مشاعاً لجميع الناس، فان كل شخص له ملكية خاصة هي ذاتـه، نفسه التى لا حق لأحد فيها إلا هو، فالعامل مالك لبدنه، وعمل يديه، حيث يمكننا القـول بـأن ذلـك ملكـه مطمئنين إلى صحة كلامنا."[2] ذلك أن ما يمكنني اقتنائه من خلال عملي الشخصي يصـبح ملكـي، خاضـعاً للحدود القائلة بأننا لابد أن نترك للآخرين ما يكفيهم أيضاً، كما قال لوك "حيث يكون هناك ما يكفى متروكـاً على المشاع للآخرين."[3]

ويبدو أن هناك تبريرين رئيسيين ينبثقان عن هذه الحجة السابقة فيما يخص حقوق الملكيـة. التبريـر الأول يتمثل فى العدل. وهو ما يشير إلى أن الناس لديهم حق فيما ينتجونه بعملهـم، ومجهـودهم. ومـن لا يعمل، وينتظر الانتفاع من عمل الآخرين؛ إنما ينتهك حرية الآخرين. فقد رأى لوك أن الله قد وهب العـالم

* "ليبارككم الرب، خالق السماوات والأرض. السماوات للرب وحده، أما الأرض فوهبها لبني آدم". (المزمور:١١٥-١٦.) <المترجم>.

[1] المرجع السابق ,.ص 16, .فقرة.25 .

[2] المرجع السابق ,.ص 17, .فقرة.27 .

[3] المرجع السابق ,.ص 17, .فقرة.27 .

"للصناع، والعقلاء" أو من يساهمون، من خلال عملهم، وصنعتهم، بما يفيد المجتمع.[1]

ثانياً أن لوك بقوله؛ أن كل منا لديه "ملكية فى شخصه، وليس لأحد الحق فى هذه الملكية إلا أنفسنا بداء، وكأنه يبرر الملكية الخاصة على أساس ما يعنى امتلاك الحرية الفردية، والحق فى تحديد الاختيارات بصدد اتجاه أو غايات المرء. فمفهومه عن الملكية الخاصة يوحي بأن الامتلاك إنما هو امتلاك الذات، امتلاك المرء لشخصيته، لاختياراته، وقراراته بصدد المسار الذي يحدده لحياته، وهي ليست خاضعة لسلطة الآخرين المتعسفة. "هذا التحرر من السلطة المطلقة، والمتعسفة يعد غاية فى الضرورة، وأيضاً وثيق الصلة بمسألة حفظ الذات التي لا يمكن التخلي عنها إلا بفعل ما يفقده ذاته، وحياته معاً."[2] ومن المؤكد أنه سيكون هناك بعض ممن لا يستطيعون أو لن يتصرفوا بطريقة تحترم حقوق الآخرين فهم يستخدمون "القوة بدون وجه حق"، وهم في ذلك يسقط في يدهم مراعاة الحق الطبيعي فى الحياة، والحرية، والملكية لجميع الناس. مثل هؤلاء إنما يعرجون على الوضع الذي صوره هوبز، حالة الحرب مع الآخرين.

بيد أن لوك؛ على خلاف هوبز؛ رفض أن يصف حالة الطبيعة كحالة حرب نظراً لأن حالة الطبيعة تمثل شرطاً أو ظرفاً يتصرف فيه الناس وفقا للعقل وتُحترم فيه القيود التي من شأنها أن تذود عن حرية الجميع.[3] فمن ينتهك حرية الآخرين فى حالة الطبيعة إنما ينحرف عن الميل العام نحو التصرف بطرق محترمة لحرية الآخرين بصفة عامة.

ولكن؛ ماذا يمنع الملكية الخاصة من أن تصبح هى نفسها مصدراً لعدم الاستقرار الاجتماعي والصراع؟ فالواضح أن هناك من سيحظون؛ وبفعل جهودهم؛ بنصيب أكبر من الملكية عما يمتلكه الآخرون. وعندما يحدث ذلك ألن تصبح الملكية الخاصة نفسها في نظر الناس بمثابة تهديد للحرية؟ دفع لوك بوجود قيود عامة، وعقلانية تُشرّع للتباينات فى الثروة على مستوى المجتمع. بداية قال لوك: برغم أن الله قد وهب الأرض لجميع البشر ليتمتعوا بها، ويحققوا الرضا، والسعادة بها، فهو لم يشأ أن يستأثر أحد بأي نصيب من الأرض مانعاً الناس "دون الاستفادة منها في أي غرض للحياة قبل أن تفسد." وهنا وحيث يحق لنا الانتفاع بالعالم الخارجي بالطرق التي تجلب لنا السعادة لا يحق لنا أن نأخذ تلك الكتلة الضخمة من الأرض لملكنا الخاص حيث يفسد لدينا ما هو فائض عن حاجتنا، وبحيث لا يعد بعد ذلك مفيداً للآخرين.[4] وأشار لوك في هذا إلى المثال التالي؛ إذا كان لنا أن نضرب سياجاً على قطعة من الأرض وأن ندعي ملكيتها بغرض الاستفادة من كلأها فى إطعام ما نملكه من ماشية؛ فنحن يمكننا الاحتفاظ بها. ولكن إذا ما تعفن هذا الكلأ نكون بذلك قد انتهكنا أحد القيود الأساسية للقانون الطبيعي في حالة الطبيعة، ومن ثم يمكن أن تصبح هذه

---

[1] المرجع السابق ,.ص 20. فقرة 34. See also ص ص 98-99. فقرة 173, where Locke says that “by property I must be understood here, as in other places to mean that property which men have in their persons as well as goods.” .

[2] المرجع السابق ,.ص 15. فقرة.23 .

[3] المرجع السابق ,.ص ص 12-13. فقرة19 .

[4] المرجع السابق ,.ص 19. فقرة 31; also ص 22. فقرة.36 .

الأرض ملكاً لأي شخص آخر.[١]

ولكن حتى في استئثارنا بما يكفينا بحيث لا يتبقى لدينا ما يفسد من مواد ثمينة أو موارد، سيظل هنـاك بعض ممن يمكنهم أن يصبحوا أكثر ثراء من الآخرين. ويأتي رد لوك على هذا الاحتمال كما لو كان مبرراً لمراكمة أنماط بعينها من الثروات، تلك الأنماط التي تمثل منفعة عظيمة للمجتمع. هذا يعنى وجود فئات معينة من الأفراد لا يسببون فى مراكمتهم للثروة أي إفساد لموارد مهمة، بل يضيفون إلى جملة الموارد التي يتمتع بها الآخرون. فقال لوك انه باختراع النقود سيكون من الممكن للأفراد أن يتبادلوا سلع قابلـة للتلـف مقابـل معادن غير قابلة للتلف، وقابلة للتحمل مثل الذهب. وإذا كان الشخص قادراً على مبادلة مواد استهلاكية مثـل الجوز أو الخشب مقابل سلع معمرة لا تفسد مثل الماس؛ لن يكون هناك حد لكم الثروة التي يمكن للمـرء أن يراكمها[٢]. وهنا يمكن للفرد أن يستبدل بدلته بالماس، "وقد يكدس ما يشاء من هذه الأشياء المعمرة بقـدر مـا يسعده ذلك."[٣] فامتلاك هذه المواد المعمرة مثل الماس أو الذهب يرمز إلى نشاط مفيد للمجتمع بأكمله. فقد كان فى ذهن لوك خلق عامل منتج يزيد من الثروة الكلية للمجتمع. ولهذا السبب إذاً سيتقبل الأفراد إرادياً، وعـن ظهر قلب؛ حسب لوك؛ حقيقية هذا الامتلاك غير المتناسب، وغير المتساوي للأرض.[٤] ونرى من جهتنـا أن هذه النظرة إنما تشير إلى أنه في حالة الطبيعة سوف يقتنى الناجحون ثروة أكبر مما يملك غيـرهم، وهـى الحقيقة التي تخلق باعثاً لدى الناس على العمل من أجل تحقيق ما يحتاجونه من منافع.[5]

وعلى أساس هذه القيود؛ سيبدو لنا من وجهة نظر القانون الطبيعي، فى حالـة الطبيعـة، أن الأفـراد يمنحون الحرية بشرط ألا يستخدمونها فيما يضر الآخرين. من منطلق هذه الرؤية يمكن لنا أن نفسـر لـوك بصفته واحداً ممن زعموا أن العدل هو معيار المجتمع المدني. ومع ذلك فهناك كتاب آخرون؛ نخص مـنهم ماكفرسون *C. B. MacPherson* ، دفعوا بأن معالجة لوك للملكية فى حالة الطبيعة قد وضعت تعويلـه علـى العدل موضع شك.[٦] ومن بين ما يدل على هذا؛ يشير ماكفرسون فى كتاب لوك "*الرسالة الثانية عن الحكومة*" إلى الموضع الذي يتناقض فيه لوك مع المبدأ القائل بأن ثمرة عمل كل شخص تذهب إليه هو، أي الشـخص

---

[١] المرجع السابق .,ص ص 23, .فقرة38 .

[٢] المرجع السابق .,ص ص 28, .فقرة46 .

[٣] المرجع السابق .,ص ص 28, .فقرة46 .

[٤] المرجع السابق .,ص ص 29, .فقرة50 .

[5] المرجع السابق .,ص ص 29, .فقرة48 .
رأى لوك في المنظومة الربحية باعثاً رئيسياً للناس للانخراط في العمل الذي من شأنه أن ينفع المجتمع. وعن العلاقة بين الزراعة بالتجارة على سبيل المثال قال: "أي قيمة لشخص يملك عشرة أفدنة أو مائة ألف فدان من أجود أنواع الأراضي مجهزة و مزودة أيضاً بما يحتاج من ماشية ولكن كل ذلك في قلب أمريكا حيث لا يملك من أملٍ في أن يتاجر مع أجزاء أخرى من العالم لكي يجلب المال من بيعه لمنتجاته؟"

[٦] For a good discussion of this aspect of Locke, see C.B. MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism,* (Oxford: The Clarendon Press, 1962), ص ص. 20417 .

القائم بهذا العمل. فقد أشار لوك إلى أن المالك الذي يوظف الخدم أو العمال له الحق فى الثروة التي أنتجهـا هؤلاء العمال أو الخدم. "فالكلأ الذي أكله حصاني، والخشب الذي قطعه خادمي ... يصبحون ملكـي بـدون ضرورة لموافقة أي شخص آخر. فالعمل الذي هو ملكي قد أزال عن هذه المنافع حالة المشاع التـي كانـت عليها، وأكد ملكيتي لها."[١]

توحي هذه العبارة بالنسبة لماكفرسون؛ بأن لوك في نظرته للملكية فى حالة الطبيعية قد أدمـج وتيـرة السوق الذي ينتهي فيه الأمر ببعض الناس إلى التحكم فى كلٍ من الأرض، والعمل من أجل اقتنـاء المزيـد، والمزيد منهما. وبمجرد اقتناءهما سيستغلان فى قطاعي الزراعة، والصناعة لإنتاج السلع التي ستباع لتحقيق الربح للطبقة المالكة. ونتيجة لذلك يرى ماكفرسون أن لوك قد أذعن لفكرة تحكم الملاك في عمل الآخـرين، بل وامتلاكهم إياه كشيء طبيعي، وعقلاني. وأثر ذلك أنه بمرور الوقت سينتهي الحال بعدد كبير من العمـال أن تنتقل سلطتهم على حياتهم لتصبح في يد من يدعون الحق فى امتلاك عملهم. فى هذه الأحوال سيكون كل ما يدفعه الملاك للعمال هو ما يكفى لمجرد المحافظة على الاكتفاء الذاتي، اما الباقي فسـينتقل إلـى المالـك لمنفعته الشخصية. ولن يخلق هذا الوضع انقسامات اجتماعية عظيمة داخل المجتمع بـين العمـال والمـلاك فحسب، بل أيضاً سيفضي إلى سياسات حكم طبقي تسيطر فيه طبقة الملاك على العمال، ومن ثـم ينكـرون عليهم حريتهم.[٢]

٤- طبيعة المجتمع المدني وحكم الأغلبية المطلقة.

لندع الآن مداخلات *MacPherson* جانباً، ونقول: إذا أخذنا المعايير التي جاءت في وجهة نظر لـوك لحالة الطبيعة كما سردها، وجعلنا منها أساساً للمجتمع المدني، تماماً مثلما فعل لوك، فمـا أخالنـا إلا أمـام مجتمع مدني يعد بمثابة نظام يمتلك فيه الأفراد حقوق مشروطة بضرورة دعم تلك القيود المختلفة التي أشار إليها لوك. ومن ثم يتضح لنا، بناء على هذه الرؤية، الغرض من الحكومة فى هذا المجتمع المدني. فقد دفـع لوك بأن الناس يتحدون فى كومنولث، ويشكلون حكومة تحمى أملاكهم المتمثلـة فـي الحقـوق والحريـات الأساسية للمواطنين.[٣] كما أنه لتدعيم هذا الهدف لابد وأن تكون الدولة أو الحكومة فى المجتمع المدني؛ وكما سنبين فى الجزئية التالية؛ حكومة ذات سلطات محدودة.

لقد اعتقد لوك إذاً، وعلى حد ما تشير رؤيته لدور، وسلطات الحكومة أن مستوى الصراع فى المجتمع لن يكون حامي الوطيس. أما إذا كانت النزاعات حادة لكان للدولة أن تصبح بكل تلـك القـوة، والسـلطات المطلقة التى ظهرت بها عند هوبز، وذلك بغرض حماية الحقوق لجميع المواطنين، وليس الأقوياء منهم فقط. ويبدو في حقيقة الأمر؛ ومثلما سنشير فى ختام هذه الجزئية؛ أن الصراعات فى حالة الطبيعة عند لوك أميـل

١ Locke, *Second Treatise of Government,* ص 18, فقرة.28 .

٢ MacPherson, *The Political Theory of Possessive Individualism,* ص ص .215-216, 220 .

٣ Locke, *Second Treatise of Government,* ص 71, فقرة.25-124 .

لأن تكون عميقة، وشديدة، وأنه بالفعل؛ أي لوك؛ قد سلم بهذه الحقيقة بنفسه عندما وصف فى رؤيته "الثانيـة" عن حالة الطبيعة؛ صورة تتباين مع هذه الرؤية التي ناقشناها تواً. فبخلاف الرؤية "الأولـى" التـي أقـرت الالتزام بالعدل اعتماداً على ما يتحلى به الناس من صفة العقلانية، تأتي الرؤية " الثانية" لتوحي بشيء أكثـر قرباً من حالة الحرب عند هوبز. وربما يكون السبب فى هذا الانحراف عن الرؤية الأولى، أن لوك نفسه قد قبل، بدون أن يذكر ذلك، بعض تطبيقات حياة السوق التي عزاها ماكفرسون إليه. وقبـل أن نمضـي إلـى مناقشة هذه النقطة، نود أولاً أن نورد مفهوم لوك عن الدولة فى المجتمع المدني، وأيضاً فهمه لأصول الدولة القائمة على الموافقة.

مرة أخرى نقول أن الغرض من وجود الدولة فى المجتمع المدني يعـد واضـحا "فالغايـة الكبـرى، والرئيسية ... من توحيد الناس فى كومنولث، وإخضاعهم للحكومة هي المحافظة على أملاكهـم."[١] فالدولـة تحمى أملاك الجميع عن طريق توفير نظاماً قانونياً "راسخاً" و"مشهراً" يصبح أساساً لحل جميع الخلافات بين الناس."كما يجب على الدولة أن تتصرف "كقاضي محايد" عند الفصل فى الخلافات. وأخيراً، للدولة أن تملك من القوة ما يدعم قراراتها، ويضمن "تنفيذها"[٢]

ولكن كيف؟ كيف تنشأ الدولة فى مجتمع مدني؟ أو بمعنى آخر ما هي طبيعـة العقـد الاجتمـاعي أو الاتفاق الذي يوقعه الناس بين بعضهم البعض خالقاً بذلك أساساً لسلطة الدولة؟ دفع لوك بأن الدولة تنشأ عـن اتفاق الشعب بالإجماع على أن يخضعوا لحكم الأغلبية. وذكر فى هـذا الإطـار أن المجتمـع السياسـي أو الحكومة فى مجتمع مدني إنما تظهر للوجود "عندما يقوم نفر من الناس، *وبموافقة الجميع*، بتكوين جماعة ثم يجعلون هذه الجماعة هيئة واحدة لها سلطة التصرف كهيئة واحدة بموجب إرادة وإقرار الأغلبية."[٣]

هذا بالإضافة إلى وجود شرط رئيسي *a major proviso* لابد وأن يكون واضحاً؛ وهو مـا يشـير أن حكم الأغلبية هو بالفعل حكم *أغلبية مقيدة* constrained majority أو أغلبية ملزمة باحترام حقـوق الجميـع. فالناس فى دخولهم (مرحلة-المترجم) المجتمع المدني، يخلفون ورائهم ما كانوا عليه فـي حالـة الطبيعـة؛ متنازلين بذلك عن الحكم الذاتي الكامل؛ كلٌ لنفسهِ، ولكن ليس معنى ذلك أنهم يفوضون الدولة التي يشكلونها فى المجتمع المدني بأن تنتهك أو تهدد حريتهم. هنا يقول لوك: "إن سلطة المجتمع أو السلطة التشريعية التـي تكونت بواسطة الناس لا يفترض لها مطلقاً أن تتجاوز الصالح العام، بل عليهـا أن تلتـزم بتـأمين أمـلاك الجميع."[٤] وبالتالي فإن الأغلبية، ومن يتحدث عنهم فى هذه الحالة إما الذراع التنفيذي، أو التشريعي للحكومة لا يمكنها أن تنتهك بنود الاتفاق الأساسي الذي يضعه الناس عندما يدخلون فى المجتمع المدني متمثلاً ذلـك

---

[١] المرجع السابق ،.ص ,71 .فقرة.124 .

[٢] المرجع السابق ،.ص ,71 .فقرة.124-126 .

[٣] المرجع السابق ،.ص ,55 .فقرة.96. Italics added .

[٤] المرجع السابق ،.ص ,73 .فقرة.131 .

بوضوح فى متطلبات حماية "السلام، والأمان، والصالح العام للشعب."[1]

وأي رأى للأغلبية يتشكل كاستجابة لقضية عامة يجب أن يكون بمثابة سن لسياسات معنية بضـرورة معاملة الناس كمواطنين متساويين، أي كأفراد مؤهلين بكل ما يصون حريتهم. على سبيل المثال فى مناقشـة قضية الضرائب، أوضح لوك أن السلطة التنفيذية فى المجتمع لا يمكن أن تفرض ضرائب على الناس بـدون موافقتهم؛ أي بدون موافقة الأغلبية الذين إما أن يعطوا الموافقة بأنفسهم أو من خلال الممثلـين المفوضـين عنهم."[2] ولكن الأغلبية يجب أن تُقَيد بواسطة اعتراف دائم بالالتزام بحماية حقوق الجميع. ولنسوق هنا مثـالاً من حياتنا المعاصرة؛ فالطرف الخاسر فى مناظرة لمجلس الشيوخ قد لا ينتصر في قضية تتعلق بالضرائب، ولكن مجرد خسارته فى قضية لا تعني أنه يجب أن يخسر جميع حقوقه الأساسية أيضاً بما فيها حقوق ضمان المشاركة فى الحكومة، والمقاضاة...الخ. فالدولة تلتزم بهذا الهدف عن طريق المحافظة على التزامها بحكـم القانون الذي يعنى أن الدولة تحكم "بالقوانين التي نشرت، وأشهرت على الناس، ولـيس بواسـطة مراسـيم ارتجالية."[3]

وفيما يلي من فقرات متبقية في هذه الجزئية؛ نود أن نناقش التطبيقات الموجودة فى هذه الرؤيـة عـن السياسة العملية، والتزامات المواطنة. ففيما يتعلق بالسياسات العملية؛ أشار لوك، وكمـا ناقشـنا، أن النـاس بامتلاكهم للممتلكات الخاصة يكون لديهم الاستقلالية الكافية لمباشرة مصالحهم. ولكن علينا أن نفتـرض أنـه بسبب ما هو واقع من حقيقة مؤداها أن المجتمع يتألف من أشخاص ذوى مصالح مختلفة فمـن المحتمـل أن يصلوا إلى نقاط اختلاف فيما يخص فحوى القانون، وكيفية تطبيقه فيما يتعلق بقضاياهم. والدولة فى المجتمع المدني التي تعمل وفق قوانين مشهرة، تتولى دور القاضي المحايد فى استخدام القانون الذي يقر- مثلما هـو منتظر من الحكَم الفاصل *umpire* - أي الرؤى المتنازعة تتوافق مع هذا القانون. والدولة كحكم فاصـل، لا تملي على أي فرد الطريقة التي تناسبه فى مسلك حياته، كما كان الحال فى الفكر الكلاسيكي أو القروسـطي، حيث كان صالح أو خير كل شخص محدداً بفضل الدور الذي يأخذه الشخص. على العكس تأتي دولة لـوك، متمثلة فى دورها كقاضي محايد لتحل الخلافات بنية حماية الحقوق الأساسية لكل شخص فى تحديد طريقتـه فى الحياة.

وفيما يتعلق بالتزامات المواطنة، كانت وجهة نظر لوك؛ أن المواطنين الذين يعيشون فى دولة تحمـى حرياتهم، من المتوقع أن يدعموا قوانين هذه الدولة. والمواطنون يوافقون عن ظهر قلب على هذه الترتيبات. يقول لوك:

"إن كل شخص لديه أية ممتلكات أو يتمتع بأي جزء من ممتلكات أية دولة؛ يوافق ضمنياً، وأيضاً يلتزم

[1] المرجع السابق ,.ص 73, .فقرة.131 .

[2] المرجع السابق ,.ص ص 80-81, .فقرة.140 .

[3] المرجع السابق ,.ص 73, .فقرة.131 .

بإطاعة القوانين الخاصة بتلك الحكومة، وهذا ما يسري على كل من يتمتع بها وبدوام هذا التمتـع طـال أم قصر؛ فمن يحوز من أرض ومتاع للأبد،شأنه شأن من يستأجر فيها لبضعة أيام، أو حتى عند انتفاع شخص ما بطريقها أثناء الترحال؛ فهو يتمتع بكامل ما يتمتع به أي شخص يقيم في أراضي هذه الدولة.[1]

Every man that has any possession or enjoyment of any part of the dominions of any government does thereby give his tacit consent and it as far forth obliged to obedience to the laws of that government, during such enjoyment, as anyone under it; whether this his possession be of land to him and his heirs for ever, or a lodging only for a week, or whether it be barely traveling freely the highway; and, in effect, it reaches as far as the every being of anyone with territories of that government.

وفى تطويره لمفهوم الموافقة الضمنية *tacit consent* كان لوك يأمل فى أن يتغلب على مشكلة جوهرية تعتري نظرية الموافقة برمتها؛ خاصة في هذا النوع من الطرح الذي يقدمه. فلا مناص من إبـداء الموافقـة العلنية من قبل الشعب على نظام معين، وإلا كيف لنا أن نضمن أن الشعب قد وافق بالفعل على نظام الحكم؟ جاءت إجابة لوك على هذه المشكلة في غاية البساطة، فمفهوم الموافقة الضمنية يشير إلـى الشـروط التـي سيدلي العقلاء في ظلها بالموافقة إذا ما أُتيحت لهم فرصة الإعلان عن هذه الموافقة على الملأ.[2] ولكن ما هي الشروط التي يجب أن يتحصل عليها المواطنون لإظهار موافقتهم؟ من شأن العقلاء هنـا أن يـردوا بـأنهم سيوافقون على أي نظام يمنحهم منافع أساسية. ففي قوله إننا ملزمون أمام سلطة الدولة عند مجرد اسـتخدام الطريق فيها فهو لا محالة يستخدم الطريق كمجاز. والمجاز هنا يشير إلى أننا عندما نعيش فى مجتمع يـوفر لنا حاجاتنا الأساسية مثل حماية حريتنا، فإننا إذاً ملتزمون بإطاعة قوانين هذه الدولة.

وأخيراً؛ يشير مذهب الموافقة الضمنية أيضاً أن المواطنين على وعي بمسئوليتهم تجاه تـدعيم حقـوق الآخرين الذين يملكون مثلهم ملكيات خاصة. بدون هذا الشعور بالمسئولية أو الالتزام سيفضي الأمر بالدولـة أن تصبح بالقوة المتسلطة التي كانت عليها عند هوبز حيث تزج المجتمع في طرق مهددة للالتـزام بحمايـة حقوق الجميع. ولكن مع وجود عقلية احترام الحقوق عند المواطنين، سيكون للدولة في مجتمـع لـوك دوراً محدوداً عما كان في مجتمع هوبز. وهنا من شأن الفضيلة المدنية أن تنال مكانة فعالة فى المجتمـع المـدني لدى لوك. فلكي تكون هناك حرية، وحقوق يجب على الأفراد أن يؤكدوا أن الحاجة إلى حماية الاثنين هو من صميم الصالح العام، حتى عندما يكون فى بعض الأحيان مطلوباً من المرء أن يتقبل وجود قيود على مـدى قدرته على مباشرة مصالحه. ويبدو أن مفهوم لوك للأغلبية المقيدة يفترض أن استيعاب هذا الأمر يمثل جزء ضرورياً من النظرة العامة للناس.

---

[1] المرجع السابق ،.ص ,68 .فقرة.119 .

[2] My view is based upon that of Hanna Pitkin, "Obligation and Consent," in *Philosophy, Politics and Society,* ed. Peter Laslett, et al., (New York: Barnes and Noble, 1972), p. 62. She says that legitimate authority is "precisely that which *ought* to be obeyed to which one ought to consent, which deserves obedience and consent to which rational men considering all relevant facts and issues would consent, to which consent can be justified."

إذا بموجب هذه الرؤية للأغلبية المقيدة، من شأن المجتمع المدني وقتها ألا يمر بصراع عظيم، ومـن شأن الدولة أيضاً أن تتفادى الوقوع في حالة السلطة المطلقة التي ظهرت عند هـوبز. إلا أن هـذه الرؤيـة تفترض أن السلام الأساسي، الذي وصفه لوك فى حالة الطبيعة، سيجد طريقه إلى المجتمع المـدني، وهـي مسألة يكتنفها بعض الشك في مدى واقعيتها، خاصة عندما نضع في اعتبارنا رؤيـة لـوك "الثانيـة" لحالـة الطبيعة. فقد أظهر رؤية هوبزية غير رؤيته الأولى لحالة الطبيعة. تلك الرؤية التي ألقـت بالشـكوك علـى احتمالات النجاح لمنظور الأغلبية المقيدة، وأيضاً الحكومة المحدودة، وأوحت في المقابل بصـيغة هوبزيـة لحكومة متسلطة. وهي النقطة التي أود أن أخصها بشيء من التفصيل.

فالوصف "الثاني" الذي قدمه لوك لحالة الطبيعة بدا موحياً بأن الخلافات بين الناس ليست بهذا المستوى المنخفض أو بهذا الجانب المأمون كما كان يشير من قبل (والكلمات التي سأستشهد بها هنا تظهر فى الجـزء الثاني من *الرسالة الثانية* The Second Treatise.) فيبدو أن لوك عندما كتب هذا الكلام لم يكن واعياً بما كتبه فى الجزء الأول؛ عندما قال أن حالة الطبيعة هى ساحة من الحرية الكاملة، والاحترام المتبادل للحقوق. فهـو يأتينا وفي مقابل ذلك، في الجزء الثاني من الرسالة الثانية قائلاً في إشارته لسبب ترك الناس لحالة الطبيعة:

"إن التمتع بها؛ أي الحرية؛ تعد مسألة غير مضمونة على الإطلاق، ودائماً ما تكون معرضة لهجـوم الآخرين، لأن الجميع يصيروا ملوكاً مثلهم تماماً مثل الملك، وكلٌ مساوٍ للأخر، في حين أن الغالبية العظمـى لا يراعون المساواة، والعدالة بحزمٍ ودقة، وقتئذٍ سيصبح التمتع بالملكية الخاصة شيء غير مضمون وغيـر آمن."[1]

the enjoyment of it (freedom) is very uncertain and constantly exposed to the invasion of others; for all being kings as much as he, every man his equal, and the greater part no strict observes of equity and justice, the enjoyment of property he has in this state is very unsafe, very insecure.

وأردف لوك قائلاً؛ نعم هناك الكثير من "الامتيازات" فى حالة الطبيعة، ولكن أيضاً هناك الكثيـر مـن الأعباء التي تنبثق عن "الممارسة غير المكفولة لتلك السلطة التي يمتلكها كل شخص فـى معاقبـة تعـديات الآخرين."[2] إنها لكلمات تنم جميعها عن نموذج "هوبزي" لحالة الطبيعة بوصفها نوع من تردي المجتمع. وإذا كان الأمر كذلك، فإن الاستعداد للصراع داخل المجتمع سيستفحل، ومن ثم لكي يتم حماية الحقوق للجميـع، سنجد أنه حتى هو أيضاً، أي لوك، في حاجة إلى الدولة الهوبزية ذات السلطة المطلقة.

كيف يمكننا تعليل هذه الرؤية "الثانية" الأكثر هوبزية لحالة الطبيعة عند لوك؟ لا شـك أن ماكفرسـون سيميل إلى عزوها عند لوك إلى تقبله لحياة السوق؛ تلك الحياة التي تتيح لفئة قليلة أن تسيطر وتتحكم فى كل من الأرض، وعمل الآخرين من أجل مصلحتهم الاقتصادية كملاك. ولكن؛ إذا كان للرؤيـة الثانيـة لحالـة

---

[1] Locke, *Second Treatise of Government,* ص70, فقرة.123 .

[2] المرجع السابق.,ص. 71, فقرة.127 .

الطبيعة، كما تحددت فى ضوء ما طرحه ماكفرسون، أن تكون أساساً لتطوير كل من المجتمع، والحكومـة، فأي نوع من الخبرة ستتطبع به الحياة الاجتماعية؟ سيتسم المجتمع بصراع طبقي بين مـن يملكـون معظـم الثروة، ومن لا يملكون شيئاً، وفى تلك الحالة ستكون عملية حكم الأغلبية فى الواقع مجـرد أغلبيـة نخبـة صغيرة من الناس. وهنا فإن احتمالية النزاع، وعدم الاستقرار الاجتماعي ستكون حاضرة دائماً، لأن هـؤلاء الذين هم خارج العملية السياسية، والذين ليس لديهم أملاك سيطالبون بنفس الحقوق التـي للآخـرين. ولكـن مفهوم لوك لحالة الطبيعة كما رأينا فى روايته الأولى لهذا المصطلح قد أفادنا؛ بأنه لن يكـون هنـاك مـن سيسلب حياة الآخر، أو حريته، أو صحته، أو متاعه! هذا ما يشير إلى أن لوك كان ملتزماً بتوسيع الحريـة لتتجاوز أصحاب الملكيات الخاصة إلى من عداهم. ولكن رؤيته للأغلبية المطلقة كان لها صلة كبيرة بأن هذا المشروع كان موجهاً فقط لحماية الملكية لدى القلة ضد الأغلبية العظمى من الناس ممن لا يملكون.

بماذا سيرد لوك على هذه المشكلة؟ ليس في إمكاننا هنا إلا أن نقدم عدة تخمينات، فقد كان من الجـائز أن تأتي أحد الردود فى أن هذا كان مطلباً للحكومة بأن تقمع غير المالكين. ولكن فى هذه الحالـة سـيخول للدولة سلطات غير محدودة، وهى النتيجة التي يرفضها لوك. من ناحية أخرى من الجائز أن لوك قد تصور أنه مع التقدم الاقتصادي؛ سيزداد عدد من يملكون إلى أن تصبح الأغلبية حينذاك تشمل جميـع المـواطنين. وحيث أن الجميع يملكون ممتلكات خاصة سيتحتم عند اتخاذ أي قرار من قبل الأغلبية أن يكون قائماً لحماية حقوق جميع المواطنين. فى تلك الحالة سيهبط الاستعداد للصراع الحاد إلى أقل مسـتوياته، وبـذلك تتحقـق الأغلبية المقيدة التي كان السعي لها بغرض توسيع الحريات الأساسية، وأيضاً ستكون هناك حاجة، وإمكانيـة لوجود الصيغة المحدودة من الحكومة التي نادى بها لوك. وإذا قدر لهذه الرؤية أن تسود، سـيبقى السـؤال الرئيسي متعلقاً بكيفية المحافظة على حكومة محدودة السلطات؛ حكومة لم تتحول إلى القوة التي مـن شـأنها تهديد الحقوق التي من المفترض أن تحميها. فى الأجزاء التالية نناقش المقاربات التي انتهجها لوك بصدد هذه المشكلة.

٥- حكومة محدودة السلطة.

نناقش في هذه الجزئية مفهوم الحكومة المحدودة السلطة التي طرحها لوك. لوك الذي لم يتقبل رفـض هوبز الاحتفاء بحكومة تقوم على فصل السلطات لأنه؛ أي لوك؛ اعتقد وإلى حد بعيد أن الحكم القائم علـى مفهوم الفصل بين السلطات يمكن أن يشكل حدوداً أو قيوداً على سلطة، وعمل الحكومة بحيث تصان حريـة الناس على المدى الطويل.

وقد كان هناك ثلاث وظائف لحكومة لوك: الوظيفة التشريعية، والتنفيذية، والفيدرالية. تتعلق الوظائف الفيدرالية بوضع السياسات الخارجية*، واستخدام قوة الحرب والسلام. وتستقر السلطات الفيدرالية فـى يـد

* نوه لوك بضرورة العناية بالسياسة الخارجية للدولة، وسعى سعياً حثيثاً لكي تلتقي عدة دول عند أهداف سياسية واحدة ومصالح اقتصادية مشتركة فيتألف من ذلك سلطة جديدة أطلق عليها لوك "السلطة الاتحادية". ومع أنه لم يتعمق في هذه الفكرة تعمقاً يتيح =

السلطة التنفيذية؛ لذلك نجد أن سلطة تطبيق القانون فيما يخص الشئون الداخليـة وسـلطة وضـع السياسـة الخارجية موضوعة فى نفس المنصب.[١]

فى قلب رؤيته للحكومة كانت السلطة التشريعية التي مثلت بالنسبة له " السلطة الأسمى للكومنولـث"[٢] يقول لوك فى هذا الصدد: إن "القانون الطبيعي الأول، والأساسي الذي يجب أن يحكُم كل شيء حتى المشرع نفسه هو حفظ المجتمع، وكل فرد فيه بقدر اتساقه مع الصالح العام."[٣] ومن ثم فالسلطة التشريعية التي تسـن القوانين تمثل السلطة الأسمى، ولكن حتى هذه لا يجب أن تسيء استخدام سلطتها. فهي لا يمكنها أن تتصرف بشكل متعسف "فيما يخص حياة الناس ومصيرهم" ولا يمكنها عمل أي شيء اكثر من "إقرار حقوق الرعيـة (المواطنين) عن طريق قوانين مشهرة، ونافذة، ومن خلال قضاة معلنين ومفوضين."[٤]

ولمنع إساءة استخدام السلطة التشريعية لسلطتها، هناك العديد مـن طـرق العـلاج. أولاً، نظـراً لأن المشرعين لا يملكون السلطة إلا على أساس الثقة المستمرة التي يمنحونهم إياها من ينتخبهم من المـواطنين، فإن هؤلاء المواطنون لهم الحق فى "إزالة أو تغيير" السلطة التشريعية إذا انتهكت تلك الثقة.[٥] الطريقة الثانيـة تتمثل فى تأسيس جهة تنفيذية "منفصلة" من شأنها أن تنفذ القوانين التي تمررها السلطة التشريعية.[٦] فإذا كـان من شأن السلطة التشريعية أن يكون لها سلطة التنفيذ أو تطبيق القانون بالإضافة إلى سلطتها فى سن القوانين فمن الجائز فى تلك الحالة أن يقوم المشرعون بوضع قوانين تخدم مصالحهم الشخصية دون حاجات المجتمع ككل.[٧]

وعلينا هنا أن نوضح أنه فى مناقشته للسلطة التنفيذية؛ أفاد لوك أن السلطتين التشريعية، والتنفيذيـة لا ينفصلان إلا عندما يتعلق الأمر بتطبيق قوانين تسنها السلطة التشريعية. ولكن فى ظروف أخـرى عنـدما لا تتعلق المسألة بتطبيق القانون، دفع لوك بأن السلطة التنفيذية تكون جزء من السلطة التشريعية. فقد ذكر أننـا لابد وأن نعتبر أن السلطة التنفيذية لها "نصيب فى السلطة التشريعية." وهذا التنظيم يتيح للسلطة التشريعية أن تخضع السلطة التنفيذية لها لأن الأولى يمكنها تغيير السلطة التنفيذية كما يحلو لها."[٨]

=

لنا أن نستخلص موقفاً حاسماً في هذا الصدد؛ إلا أنها تعتبر على أية حال سبقاً يوجه أذهان الساسة والمفكرين إلى ما ينبغي أن يجري بين الدول من تفاهم وتعاون. أنظر: "نماذج من الفلسفة السياسية؛ محمد فتحي الشنيطي، القاهرة ١٩٦١. <المترجم>.

[١] المرجع السابق., ص 83, فقرة. 145-47.

[٢] المرجع السابق., ص 75, فقرة. 134.

[٣] المرجع السابق., ص 75, فقرة. 134.

[٤] المرجع السابق., ص 77, فقرة. 136; also, ص 76, فقرة. 135.

[٥] المرجع السابق., ص 84, فقرة. 149.

[٦] المرجع السابق., ص ص 82-83, فقرة. 144.

[٧] المرجع السابق., ص 82, فقرة. 143; ص 86, فقرة. 153.

[٨] المرجع السابق., ص 86, فقرة. 152.

ومع ذلك فإن السلطة التنفيذية لديها مسئوليات خاصة ليست عند السلطة التشريعية. خاصة وأن الأولى، وكما يقتضي الدستور يجب أن تدعو السلطة التشريعية إلى جلسة تشاور بصدد القـوانين، وأن تتأكـد مـرة أخرى، وبما يتفق مع الدستور أيضاً، من إجراء الانتخابات المعتادة للسلطة التشريعية. وفى أحيـان أخـرى يترك لتدبير السلطة التنفيذية الدعوة إلى انتخابات جديدة، وتأسيس سلطة تشريعية جديدة عندما يبدو الأمر أن القوانين القديمة لم تعد ذات صلة بتلبية التحديات الحالية التي تهدد المصلحة العامة.[١] وبخصوص الانتخابـات ذكر لوك أنه بمرور الوقت قد تقع تحولات فى تعداد السكان، وقد يحدث أن تحتاج بعض المقاطعات لمزيـد من الممثلين أو النواب، والبعض الآخر قد ينتدب بعدد أقل. وعلى السلطة التنفيذية أن تتولى مثل هذه الأمور بالفحص، وإعادة توزيع النواب بالنسبة والتناسب. ولأنه من مصلحة الناس، وأيضاً فى نيتهم أن يكون لـديهم ممثلاً عادلاً ومنصفاً، فإن أي شخص يكون الأقرب إلى هذا سيكون بلا شك صديقاً للحكومة بل ومـن أحـد مؤسسيها، ولا يمكن أن يفقد موافقة وتصديق المجتمع."[٢]

غير أن لوك كان على وعي جيد بأن السلطة التنفيذية قد تسيء استخدام سلطتها، وأن هذه واحدة مـن المشكلات التي تنمو بعيداً عن الضروريات العملية للحكم. فالغالب أنه عندما تواجه دولة ما مشكلات سياسية فإما أن تكون السلطة التشريعية خارج السلطة أو تكون موجودة، ولكن بفاعلية شبه معدومة. وفى مثل هـذه الأوضاع تُخول السلطة التنفيذية لنفسها الحق في حرية التصرف، واتخاذ القرارات نيابـة عـن المصـلحة العامة.[٣] لقد رأى هوبز أيضاً، وبالطبع أنه لا مناص من وجود هذه السلطة. بيد أن الفرق بين هوبز ولـوك في هذه المسألة أن الأخير لم ير هذه السلطة مطلقة بدون حدود في يد السلطة التنفيذية (أو الملك كمـا عنـد هوبز)، بالإضافة إلى اعتقاده أن السلطة التنفيذية يجب أن تظل مسئولة وموضع مساءلة عن إساءة اسـتخدام هذه السلطة. بينما لم نجد هذه الحدود أو القيود مفروضة على سلطة الملك عند هوبز. ولكن لوك افترض أن الناس، من خلال المشرعين، سيسمحون للسلطة التنفيذية استخدام الحق في حرية التصرف ما دامـت هنـاك أحكام، وقرارات جيدة يتم اتخاذها، أما عندما يسفر الأمر عن أحكام ضعيفة سيسعى الشعب وقتها إلى تقييـد استخدام السلطة التنفيذية لهذا الحق.[٤]

حيث نجد أن الأمل من وراء هذه الرؤية الخاصة بالفصل بين السلطات أن تصبح كل سلطة موازنـة للأخرى؛ بحيث تستمر الحكومة على المدى الطويل فى سن وتطبيق القوانين التي تحمي حرية المـواطنين. ومع ذلك، وعلى غرار ما نخبر اليوم، نحن على بينة من أن العاقبة العملية لمسألة الفصل بـين السـلطات تتمثل في ذلك التنافس الطاحن بينهم. علاوة على أنه إذا ما حدث ذلك فإن أحد هذه السلطات قـد تتصـاعد سلطتها في الحكومة إلى حد تهديد حقوق المواطنين بدلاً من حمايتها. وعلاج هذه المشكلة؟ يقول لـوك أنـه

---

[١] المرجع السابق .,ص ,87 .فقرة.154 .

[٢] المرجع السابق .,ص ,92 .فقرة.161 .

[٣] المرجع السابق .,ص ,92 .فقرة.160 .

[٤] المرجع السابق .,ص ,92 .فقرة.161 .

ليس أمام الناس في هذه الحالة سوى "التضرع إلى السماء؛ لأن الحكام فى تلك التجارب يمارسون نوع مـن السلطة لم يخولهم الشعب مطلقاً إياها (كما) يقومون بما ليس لهم حق فى إتيانه من أفعال."[1]

٦- الحق فى الثورة.

ينشأ الحق فى الثورة على الحكومة المركزية عن حقيقة مفادها أنه فى الحالات التي تقع فيهـا إسـاءة استخدام للسلطة مع غياب ما يعالج هذا الخلل من داخل السلطة بتكويناتها المختلفة، فمن حق المواطنين دائماً أن يحتفظوا لأنفسهم بخيار الثورة على الحكام. والحقيقة أنه خيار لا يمكن للمواطنين أن يتخلوا عنـه نظـراً لأنه ليس من "سلطة" المواطن على نفسه أن يخضع نفسه لفرد آخر بإعطائه الحرية لتدميره، فالله، والطبيعـة لم يسمحا مطلقاً للإنسان أن يودي بنفسه بتخليه عن حفظه لذاته."[2] وبناء على هذه الرؤية يقدر الله على كـل شخص فينا واجب المحافظة على الحرية، وضمان عدم سلبنا إياها. ومن ثم فلم يؤكد لوك في مواجهة السلطة التنفيذية أو التشريعية الشاردة عن الطريق السليم على مجرد الحق الطبيعي فى الحرية فحسب بل أقر أيضـاً بالحق فى الثورة، وكذلك إعادة خلق شروط الحرية كواجب فرضه الله.

ولن يكون الحق فى الثورة، على الأقل فى تصور لوك، بمثابة الحل الجـاهز لتشـجيع الاضـطراب المستمر، وعدم الاستقرار الاجتماعي. والسبب فى هذه الموقف أن لوك قد رأى في هذا الحق، حق يمـارس مبدئياً من قبل الأغلبية، وأنه لكي تقع الثورة، لابد وأن يكون هناك نفى كامل لحقوق الناس الأساسية. فحيـث تكون حقوق المواطنين مهددة، أو عندما يبدو أن الظلم الواقع على فئة قليلة في سبيله أن ينسحب أيضاً علـى الأغلبية العظمى من المواطنين، أفاد لوك بإخفاقه فى استكشاف كيفية إثناء الناس عن مقاومة تلك القوة غيـر الشرعية من خلال ممارسة حقهم فى الثورة.

يقول لوك: عندما "يثبت في ضمير الأغلبية أن قوانينهم، ومعها عقاراتهم، وحرياتهم، وحياتهم، وربمـا دينهم أيضاً قد أصبحوا في خطر كيف سيمكن إثنائهم أو إعاقتهم عن مقاومة القوة غير الشرعية تلك المصوبة ضدهم؟ لا أستطيع أن أخبركم."[3]

لاشك أن قوة الأغلبية فى هذه الحالة ستفصح عن نفسها في التهديد بالثورة أكثر من إتيان فعل الثـورة نفسه. وأكثر شيء من شأنه أن يمنع المسئولين من التورط فى أنشطة فاسدة سيكون الخوف من انهم إذا مـا فعلوا ذلك، وإذا ما شعرت الأغلبية نتيجة لذاك أن حريتهم مهددة ستكون هناك الثورة التـي سـتطيح بكـل المسئولين خارج السلطة. ودرء لوقوع هذا الاحتمال يجب أن يحافظ المسئولون بين أنفسهم على شيء مـن

---

[1] المرجع السابق .,ص ,95 .فقرة.168 .

[2] المرجع السابق .,ص ,96 .فقرة.168 .

[3] المرجع السابق .,ص ص ,117-18 .فقرة ,209; also .ص ,96 .فقرة.168 .

الاستقامة فى تعاملهم مع أنفسهم، ومع المواطنين.*

٧- التسامح والمجتمع المدني.

تطرح رؤية لوك للمجتمع المدني على حد ما رأينا مفهوماً عن الحكومة محدودة السـلطة مـن أجـل حماية المبدأ الاجتماعي العام المتعلق بضرورة حماية حقوق الجميع. وقد جاء هذا المبدأ في نسيج ما طرحه لوك من مفهومه عن الأغلبية المطلقة. ولكن يظل هناك مقاربة أخرى لحماية الحقوق عند لوك. فقد اشتملت رؤيته للمجتمع المدني على حيز ما، خارج الهيكل الرسمي للحكومة يتمتع فيه الأفراد بحماية من أي خرق أو انتهاك لحقوقهم سواء من الآخرين أو من الحكومة، والعنصر المهم الذي ساعد فى خلق هـذا المسـتوى أو البعد من المجتمع المدني يتمثل في فضيلة التسامح.

ففي مناقشته الفضيلة المدنية للتسامح الديني، أفاد لوك بأن الناس يتمسكون بمعتقداتهم الدينية بيقين بالغ، وهم في ذلك لا محالة ينظرون إلى الآخرين ممن لا يؤمنون مثلهم نظرة انتقاد، وعدم احترام. فكيف سيكون ممكناً، فى مواجهة هذه المشكلة، أن تمتد حماية الحقوق لتشمل الجميع بمن فيهم المختلفين فى الديانة؟

أوجد لوك الحل فى كتابه *رسالة فى التسامح* Letter on Toleration حين دفع بأن الدولة عليها أن تحفظ "المصالح المدنية" من قبيل "الحياة، والحرية، والصحة ... وبالمثل تصون حيازة أو امتلاك الأشياء من قبيـل المال، والأراضي، والمنازل، والأثاث وما شابه."[١] فسلطة الدولة لا تتجاوز هذه النوعيـة مـن الأمـور أو الأشياء، أما أن تنسحب على أمور تتعلق بالمعتقد الديني فهذا ليس من خصائصها. فالدولة لا يمكنها استخدام سلطتها فى الدفاع عن معتقدات دينية بعينها. وللحقيقة لا يمكن استغلال سلطة الدولة في التـرويج "لمسـألة خلاص الأنفس."[٢]

طبقاً لهذه الرؤية تمثل الكنيسة منظمة خاصة يمكنها أن تقر مذاهبها الخاصة بدون تدخل من الدولـة. والأفراد الذين ينضمون إليها لابد، وأن يتفقوا على تقبل مذاهبها وتعاليمها. بالإضافة إلى أنه فى حين أن هذه المؤسسات قد تعلن عن إيمانها بما يمثل المذاهب الدينية السليمة، فهى لا يمكنها باسم الدين أن تغير، ومن ثم، تهدد، أو تسلب "الآخرين حقوقهم، ومنافعهم." [٣] ذكر لوك أيضاً أن هناك من الأمور الأخلاقية مثل الوثنيـة،

---

* كانت اعمال لوك السياسية ذات اثر كبير على الانتليجنسيا الأوروبية. وقد تولى فولتير فيما بعد دور الداعية المتحمس لها. ذلك أن وضوحه، وإيجازه، وكذلك اعتداله وانشغاله بالتجربة المشتركة، جعلت منه الأداة الممتازة للكفاح ضـد الاسـتبداد الـدينى والسياسى. وقد استلهم من اعماله مباشرة إعلانا حقوق الانسان الامريكى عام ١٧٨٧، والفرنسى عام ١٧٨٩. وثمة صـياغات عدة لمختلف دساتير الجمهورية الأولى أُخذت عنه. انظر "فرانسوا شاتليه"، تاريخ الأفكار السياسية، ترجمـة د. خليـل احمـد خليل، معهد الانماء العربى، بيروت، ١٩٨٤. <المترجم>.

[١] John Locke, *A Letter on Toleration,* (Indianapolis: Bobbs-Merrill, 1955), ص17.

[٢] المرجع السابق .,ص 17 .

[٣] المرجع السابق .,ص 27 .

والحسد، والتكاسل، واللؤم ما يتعارض مع مذاهب دينية معينة، إلا أن الدولة لا يمكن ان تعاقب عليها. وهكذا يدوم الحال ما دامت هذه النماذج من السلوك ليست ضارة بحقوق الآخر أو ما دامت تلك الأشكال من السلوك لا تهدد السلام العام."[١]

لا شك أن مذهب لوك فى التسامح يوحي باتجاه "لتعش، وتدع غيرك يعيش (الـوارد فـي المقدمـة- المترجم). فقد ذكر أن الناس الذين لا يسببون ضرراً للآخرين عند ممارسة دينهم يجب أن نتسـامح معهـم. "وهذا الاحتراس واللطف يجب أن يستخدمونه تجاه من لا يتدخلون فى شئون غيرهم، ومن لا يحرصـون إلا على تمكنهم من عبادة الله بالأسلوب الذي يرونه مقبولً أياً كان رأي الناس فيهم، ما دام الأسلوب مقبولاً لدى الرب وبمقتضاه يحتفظون بأعظم الآمال فى الخلاص الأبدي."[٢] فالجميع أحراراً فيما يرغبـون فـي اعتقـاده مادامو لا ينكرون على الآخرين حقوقهم المدنية الأساسية.

فما هي الدلالات الضمنية لعقلية "لتعش وتدع غير يعيش" فيما يخص توسيع حماية الحقـوق لتشـمل جميع المواطنين؟ من الجائز أن نجد أعضاء نفس الكنيسة راغبون في المحافظة على احتـرامهم لأعضـاء كنيسة أخرى. ومن الوارد أن يحترم أعضاء الكنيسة الواحدة حقوق غير الأعضاء. بيد أنهم لا يفعلون ذلـك بسبب انهم مؤمنون بأولوية الحقوق عندما يتعلق الأمر بالحقيقة الدينية، وإنما لأنهم يريـدون تجنـب عـدم الاستقرار الاجتماعي الذي قد ينشأ عن محاولة مختلف الناس فرض منظورهم الديني على الآخرين.

ونتيجة هذا التسامح الذي يعد من بين أهم الفضائل المدنية أن يتحقق التأمين المباشر لحقوق الآخـرين بمن فيهم الأجانب ممن يعتقدون فى معتقدات مختلفة. وهنا يأتي تدعيم الناس لحقوق الآخرين لأسباب تختلف عن ذلك الالتزام الواضح الذي يضع حماية الحقوق ضمن الأولويات الرئيسية. فالناس قد تظل ضامرة لفكرة أن هؤلاء الآخرين الذين يتسامحون معهم لا يستحقون بالفعل نفس الحقوق المكفولة لبنى ديانـاتهم. واتجـاه لتعش ودع غيرك يعيش إنما يساعد على إثناء الشخص عن التصرف بناء على هذه الرؤية، وذلك من أجـل السلام، والاستقرار. ورغم ذلك يبقى هناك شعور عميق بالاختلاف لدى كل طرف يعتقد أن الآخر يفتقر إلى امتلاك الحقيقة، وبسبب تلك الحقيقة يمثل هذا الشعور تهديداً طويل المدى للخيار الديني لدى كل شخص.

ولقد وجدنا عند لوك بعداً لهذا الاتجاه أفصح عن نفسه فـي الموقـف مـن الكاثوليـك، والملحـدين واللاأدريين[*] *agnostics*. فقد ذكر لوك انه لا يمكن التسامح مع "آراء" تتعارض والحفـاظ علـى المجتمـع المدني."[٣] بناء على هذه الرؤية تسامح لوك بالكاد مع الكاثوليك زاعماً أنه لا حاجة بنا إلى التسامح مع (مـن يسمون بالكاثوليك) الذين يقولون أن " الملوك الخارجين على الكنيسة إنما يهدرون تيجانهم وممالكهم."[٤] إذاً هل

[١] المرجع السابق .,ص ص .42, 26 .

[٢] المرجع السابق .,ص .28 .

[*] هم القائلين بأنه لا يمكن معرفة شيء عن الله. <المترجم>.

[٣] المرجع السابق .,ص .50 .

[٤] المرجع السابق .,ص ص .50-51 .

كان لوك سيمد قاعدة الحقوق على استقامتها لتشمل الكاثوليك الذين اعتقدوا فى معصومية البابا من ارتكـاب الخطأ؟ ربما، فما دام كان متأكداً من أن الكاثوليك لم يكونوا من مفسدي الأوضاع فى المجتمع المدني فربمـا كان سيفعل. ولكن يبدو من غير الواضح أنه كان من شأنه أن يتصرف هكذا. أما بالنسبة للملحـدين فكانـت هناك قوائم أطول من الحقوق المنكرة. فها هو لوك يتحدث عن الملحدين قائلاً: "وأخيراً فإن مـن لا يمكـن التسامح معهم على الإطلاق هم من ينكرون وجود الله. فالوعود، والمواثيق، والعهود، والقسم التي تُعد روابط موثقة للمجتمع الإنساني لا يمكن إمساكها على الملحد."[١] وأخيراً ليس من الواضح ما إذا كان حتى الـلاأدري سيجد مائدة كاملة من الحقوق فى المجتمع المدني عند لوك. فهو يقول: على جميع الناس أن يؤمنـوا بـالله، وبالتالي فلابد للجميع "أن يدخلوا في أحد المجتمعات الدينية."[٢]

إذاً؛ فمذهب التسامح لدى لوك يوحي بأن الناس الذين يقومون على جميع الأصعدة بتـدعيم القـوانين المدنية قد يظلوا خارج حمايتها وكذلك يمكن أن يفقدوا نفس الحقوق المكفولة للجميع. ولأن مبدأ لتعش وتـدع

---

[١] المرجع السابق .,ص .52 .

[٢] المرجع السابق .,ص .53 .

قراءات مقترحة

Aschraft, Richard. *Revolutionary Politics and Locke's Tow Treatises of Government*. Princeton University, 1986.

Dunn, John *The Political Thought of John Locke: An Historical Account of the Argument of the "Two Treaties of Government."* London: Cambridge University Press, 1969.

Grant, Ruth Weissbourd. *John Locke's Liberalism.* Chicago: University of Chicago Press, 1987.

MacPerson, C.B *The Political Theory of Possessive Individualism.* Oxford: The Clarendon Press, 1962.

Pangle, Thomas L. *The Sirit of Modern Republican Founders and the Philosophy of Locke.* Chicago: University of Chicago Press, 1988.

Pocock, J. G. A. and Richard Aschraft. *John Locke: Papers Read at a Clark Liberty Seminar.* William Andrews Clark Memorial Liberty, Los Angeles: University of California, 1980.

Rapaczynski, Andrzej. *Nature and Politics: Liberalism in the Pholosophies of Hobbes, Locke, and Rousseau.* Ithaca: Cornell University Press, 1987.

Shapiro, Ian. "Gross Concepts in Political Argument." *Political Theory,* 17:1, February, 1989.

Simmons, A. John. *The Lockean Theory of Rights.* Princeton: Princeton University Press,1992.

Taylor, Chrles. *Sources of The Self: The Making of the Kodern Identity.* Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Tully, James. A Discourse on Property: *John Locke and His Adversaries.* Cambridge: Cambridge University Press. 1979.

غيرك يعيش يسمح للناس أن يعيشوا جنباً إلى جنب بدون تفاعل بين بعضهم البعض بغرض خلق روابط مشتركة من الفهم، روابط من شأنها أن تساعدهم على تقدير معتقدات الآخرين، فقد يعيش الأفراد مع بعضهم البعض ولكن مع شعور بعدم الثقة، والارتياب آخذاً في النمو. نتيجة لهذا ستكون هناك عوائق حقيقية للتواصل بين الناس، هذه العوائق قد تقضى بالأفراد أن يشكلوا أغلبيات تعمل على سلب أو إنكار حقوق الآخرين ليس لسبب إلا لكون الآخرين يدينون بمعتقدات مختلفة.

مع ذلك، فإن الفضيلة المدنية للتسامح توحي بوجود حيز أو مساحة فى المجتمع يمكن للأفراد فيه أن يلتقوا بعضهم البعض، ويشكلون روابطهم أو مؤسساتهم، ويدخلون فى علاقات وفق ما يختارون. وفى هذه المساحة ستتحقق الحماية لحرية الضمير. إلا أن هذه المشكلات التي سردناها بخصوص نظرة لوك للتسامح تشير أن هذه المساحة فى المجتمع المدني، والتي أشرنا إليها فى الفصل الأول باسم الحيز المستقل للجماعات التطوعية سيعتريها صعوبة الاستمرار عندما لا تكون الفضيلة المدنية للتسامح مدعمة بفضيلة الاحترام المتبادل. فالأخيرة ترمز لاستعداد من جانب الأفراد لإظهار حسن النوايا تجاه الآخرين، حتى تجاه من لا نتفق معهم، بحيث يتعلم الأشخاص على الأقل أن يفهموا وجهات نظر تختلف عن وجهات نظرهم. ونتيجة لهذه الطريقة من التفهم يخلق الناس ظروف تتيح للآخرين مساحة فى المجتمع يمكنهم فيها حماية توجهاتهم فى الحياة، وتتبعهم لوجهات نظر دينية أو أخلاقية معينة ما دام لا يوجد هناك ما يهدد حقوق الآخرين. ولكن إذا غاب الاحترام المتبادل بالمعنى الفعلي فإن الأفراد الذين لا يهددون حقوق الآخرين قد يظلون فاقدين لمساحة آمنة فى المجتمع لممارسة وجهات نظرهم الخاصة. هذه المشكلة لا يمكن التغلب عليها، ومن ثم تأمين الحيز المستقل من الجماعات التطوعية، إلا عندما تجعل من الاحترام المتبادل جزء أسمى من ممارسة الفضيلة المدنية للتسامح.

فالاحترام المتبادل كان له أن يحظى بأهمية خاصة عند لوك ، فكما رأينا أن الصراع الطبقي الذي ينشأ عن علاقات السوق يمكن أن يمثل عقبة أمام تأمين حقوق الجميع. ويبقى أن وجود فضيلة التسامح مصاحب لها التزام بحكم الأغلبية المقيدة، والحكومة محدودة السلطات (يمثل شوطاً طويلاً) فيما يخص إمكانية تحقق الاحترام المتبادل، والحيز المستقل حيث أن منظور الاحترام المتبادل لا يمكن إسقاطه من حسابات لوك. والحقيقة أنه لهذا السبب فإن إمكانية تجنب الصراع الطبقي المدمر قد يكون أيضاً قابلاً للتصور.

٨- الرد والرد المضاد.

لقد كان من شأن هوبز أن يدفع بأن رؤية لوك الثانية لحالة الطبيعة تعد بالفعل قريبة من رؤيته هو على الرغم من مذهب التسامح، لأن لوك كان فى حاجة إلى نفس النوع من الدولة التي نادى بها هوبز بغرض تامين الحرية التي تبشر بها فلسفته. ورد لوك هنا أن مذهب التسامح يمثل فضيلة مدنية من شأنها أن تقلل من الصراع على الدين مما يجعل الحاجة إلى الصيغة الهوبزية للحكومة غير ضرورية. كما أنه من الجائز أن تقل حدة المشاعر المحبذة للدين مع مرور الوقت. وعلى أية حال سيكون الشيء ذو الأهمية

الرئيسية في مجتمع لوك هو تتبع أهداف مادية مثل الثروة، والممتلكات الخاصة، وفـى هـذا السـياق تفقـد القضايا الدينية أفضليتها، وفى الحقيقة أن القضايا الدينية ربما تصير أقل أهمية، وأقل حسماً عنـدما تصـبح الحرية مرتبطة أكثر وأكثر بالاقتناء المادي.

حتى إذا لم يقلل الاهتمام بالأمور المادية من قوة الاهتمامات الدينية فان ممارسة مذهب التسـامح قـد يجعل الناس اكثر عرضة لإرساء التزاماً مخلصاً ، كأساس للتفاعل مع الآخرين ، بفهم وجهات نظر وحجـج من يختلفون عنهم. وإذا ما بزغ هذا الوضع إلى الوجود سيكون الأفراد قادرين على إدخال الآخر فى مناقشة من الوارد أن تصل أو تُفضى فى وقت من الأوقات إلى إيجاد أرضية مشتركة. على سبيل المثال، قد يـرى الأصوليون فى مناقشتهم للقضايا العامة؛ أنه من الأفضل ألا يثيرون فى تلك المناقشات عناصر الرؤى الدينية الأصولية التي تميل إلى تهديد من يرفضون المذاهب الدينية الأصولية. فمثلاً عند تناول مسألة الإجهاض؛ من الأفضل ألا ندفع بأن من لا يؤمن إيمان الأصوليين سينتهي به الحال إلى الجحيم. ولكن من شأن الأصـوليين أن يكونوا فى حاجة إلى تأطير هذه القضية من حيث كونها مسألة أخلاقية يمكن تناولهـا مـن افتراضـات أخلاقية عامة، افتراضات يتقاسمها الجميع فى المجتمع، فى هذا السياق يجب أن تثير مسألة الإجهاض أسـئلة بخصوص ما يشكل حقوق جميع الأطراف المشتركين، وكيف أن هذه الحقوق يمكن أن يتم توازنها بالشـكل الأفضل بحيث يعامل الجميع فى النهاية معاملة عادلة. وأحد النتائج الممكنة لممارسة مذهب التسامح، وتعلـم مبدأ لتعش وتدع غيرك يعيش أن يكون الناس قادرين على إيجاد قاعدة أو أساس للتفهم، والاحترام المتبـادل فيما بينهم.

ولا شك أن هوبز كان من شانه ان يأمل فى نفس الحال أي أن يصبح الأصوليون وغير الأصـوليون أكثر اعتدالاً فى نظرة كُلٍ منهم للآخر بمرور الوقت، ولكن من المحتمل أيضاً انه لم يكن ليعتقد في واقعيـة هذه المحصلة. وتأسيساً على هذه الحقيقة تكمن الطريقة الوحيدة لحماية حقوق جميع المواطنين فى الدولة التي رسمها فى ذهنه. وفى هذه الحالة كان لهوبز أن يدفع بأن مذهب التسامح لن يكـون كافيـاً لحمايـة حقـوق المواطنين لأنه فى مثل ذلك الوضع الذي يلتزم الناس فيه بشدة برؤية خاصة، ستكون الطريقة الوحيدة لكفهم عن التدخل فى شئون الآخرين هي أن تستخدم الدولة قوتها المعقولة لإجبارهم على الانصياع للقوانين. فـى حين أن لوك كان له أن يرى هنا أن مقاربة هوبز ستفضي إلى تهديد الحقوق الأساسية للناس. ورداً عليه كان لهوبز أن يدفع بأن تهديد الحقوق ليس مثله مثل إنكار الحقوق، وعلى المدى البعيد وفى إطـار حمايـة تلـك الحقوق قد يكون من الضروري أيضاً أن نخلق مناخاً من الخوف بحيث يمكننا أن نهدئ من روع من لديهم الميل إلى مهاجمة حقوق الآخرين.

فى المقابل يدفع لوك؛ بأن رؤيته للدولة التي تحد من سلطات الحكومة بأفرعها المختلفة متمثلة فى هذه الحالة فى السلطتين التشريعية، والتنفيذية تكون اكثر ميلاً نحو تحقيق وضعاً سياسياً من شأنه أن يحمى حقوق الأفراد. أما رفض هوبز للاعتقاد فى دولة تُفعل بين سلطاتها يفضي في نهاية المطاف إلى التسليم بدولة ذات سلطة هائلة بحيث تصبح نفسها عدوة للحقوق. على الصعيد الآخر يعترف لوك انه لتدارك هذه المشكلة، من

الضروري تأمين الشروط فى المجتمع والدولة، التي تحد من سلطات الأفرع المختلفة للحكومة، وإلا ستصبح الحكومة العدو الرئيسي للحقوق التي من المفترض أن تقوم هي بحمايتها. ورد هوبز هنا أنه من المستحيل تحقيق أهداف دولة عادلة، ومنصفة فى حين أنها، أي الدولة، دائماً ما تكون مستهدفة من قبل الانتهازيين السياسيين ممن يحاولون تولى أمرها، واستخلاص سلطتها من اجل أغراضهم الخاصة. وهذا هو بالضبط ما تدعو إليه صيغة لوك للدولة عندما يسمح لسلطة الدولة أن تُقسم إلى أفرع مختلفة من السلطة.

وأخيراً؛ قد يزعم آخرون أن المشكلة الرئيسية لدى لوك فى تعهده بمجتمع مدني يضمن حقوق المواطنين إنما تتعلق بالصعوبات التي تعتري عملية ضمان الأغلبية المقيدة. الدافعون بهذه الحجة قد يرون أن لوك قد فشل فى التناول السليم لأثر واقع السوق فى رؤيته لحالة الطبيعة، وهذه الهفوة تشكل خطراً على مفهوم حكم الأغلبية؛ الذي يلتزم فى نفس الوقت بعدم انتهاك حقوق أي مواطن. وعلى نحو خاص قد يدفع البعض بان المواطنين عند لوك يصبحون معنيون، فى تتبعهم لحقوقهم، بمصالحهم الخاصة وأنهم يرفضون أي اعتبار للصالح الأعم، والخير الأشمل. وهي المشكلات التي ناقشها روسو؛ كما سنرى فى الفصل التالي.

الفصل الثامن

جان جاك روسُّو:

المجتمع والمجتمع المدني

مُقدِّمة

يمكن تناول جان جاك روسو* *Jean-Jacque Rousseau* (١٧١٢ - ١٧٧٨) كقراءة نقدية لمـا ورد مـن أطروحات وحجج عند كل من هوبز، ولوك، وأيضاً لتلك المذاهب التي وجدت فى الفترة التي يشار إليها في عصره بالتنوير الفرنسي *French Enlightenment* . فيصبح السؤال: ما هو جوهر النقد الروسوي لكل مـن هذه التقاليد؟

لقد رأينا أن الهدف الرئيسي بالنسبة لهوبز، ولوك هو تحقيق مجتمع مدنى يوفر حماية الحقوق لجميع المواطنين. وبالطبع لم تعن المطالبة بالحقوق؛ كما استعرضنا فى الفصلين السابقين؛ أن يسقط الأفـراد مـن حساباتهم التسليم بضرورة وجود قيود. فما كان المجتمع المدنى عند هوبز، ولوك إلا واقعاً يمكن فيه تحقيـق الحرية الفردية من خلال قيود عقلية معينة من شأنها تأمين الحرية للجميع. وقد أوحت وجهة النظر هذه بـأن الأفراد لم يعد محتماً عليهم أن يتقبلوا القيام بأدوار قروسطية تقليدية كأساس وحيد لتحديد هويتهم. وهنا سيبدو أن أثر هوبز ولوك كان أثراً تحررياً بوصفه قد دعم الحاجة إلى تحريـر النـاس مـن الأنسـاق التقليديـة القروسطية. لكن بالنسبة لـ "روسو" كان إسهام كل من الكاتبين مدمراً للغاية، لأنهما وضـعا الرغبـة فـى الحقوق فى المقام الأول للتجربة الاجتماعية برمتها، وهى المقاربة التى خولت الناس الحق فى السعي وراء سعادتهم الشخصية الذاتية، الأمر الذي كان فى الغالب على حساب الفضيلة المدنية المرتبطة بالصالح العام.[١]

أما فلاسفة التنوير الفرنسيين؛ فقد رأوا أن السلطات الحاكمة كانت مقترنة بتقاليد دينيـة، وأخلاقيـة، وسياسية بالية، وأن فرنسا كانت خاضعة لسيطرة زمرة متسلطة يسيرها كل من الغرور، وتفاهة العقل. ورأوا أن الغالبية العظمى من الناس يمكنها التحرر من هذه العقلية. فمن خلال الثقافة يمكن للناس أن "تسـتنير" أو تتوفر لهم المقدرة على التفكير السليم الذي سيتيح لهم تجاوز الغرور الجاثم، وإرساء مجتمع تقـدمي وأكثـر عدالة وسعادة. مع ذلك، رأى روسو أن هذا الاتجاه قد أفسد على الناس آمالهم، وتعـويلهم علـى الفضـيلة

---

* كاتب فرنسي، قضى حياته متنقلاً من بلد إلى بلد، ومن عقيدة إلى عقيدة، ومن رفيقة إلى رفيقة، وغالباً ما كان في صحة سيئة، ودائماً ما كان ضحية حسه المرهف ومزاجه العاطفي. وفي قصيدة لبايرون يصف روسو؛ يقول:

هو الذي ألقى السحر على العاطفة
ومن الويل اعتصر البلاغة الغامرة
وفوق ذلك كان يعرف كيف يجعل
الجنون جميلاً ويخلع على الأفعال
والخواطر الآثمة لوناً سماوياً.

<المترجم>

[١] On this point, see Sabine, *A History of Political Theory,* ص 580.

المدنية. وأن ما أسفر عنه التنوير؛ أنه جعل السعي وراء الثروة، والترف أكثر أهمية من احترام تلك الفضائل التي من شأنها تأمين الصالح العام للمجتمع ككل.[١]

فى اتخاذه هذا الموقف من أثر التنوير عاد روسو من جديد إلى العهد السابق من الفلسفة الكلاسيكية، ونظر بولَهٍ إلى ما كان في ذلك العهد من التزام بشرائع الفضيلة المدنية التي كانـت تقاليـد هـوبز ولـوك، والتنوير الجديد تعمل على تدميرها. فنراه فى مقالته الشهيرة عن "إسهامات العلوم والفنون،" التي ركزت على إخفاقات التنوير يقول؛ "إن السياسيين القدامى قد تحدثوا دوماً عن الأخلاق، والفضيلة أما عن هؤلاء فى وقتنا الحالي فهم لا يتحدثون إلا عن الأعمال، والتجارة."[٢]

ومن ثم، فالتربية التي استلهمت روحها من التنوير، أو تربية العلوم والفنون، بالنسبة لـ "روسو" قـد شددت على الإيمان بالتقدم من خلال العلم، والعقل. ورأى روسو أن "التقدم" فى المعرفة الذي زاد من الترف، والراحة المادية قد أسفر أيضاً عن فناء الصفة الأخلاقية للحياة.[٣] وهي الحقيقة الماثلة بأفضل ما يكـون فـى نظام التربية المصاحب لروح التنوير. فالتربية بالنسبة لروسو فى عصره، والتي تجسد التعويل الأكبر علـى التقدم المادي، "تُجمِل أذهاننا وتفسد أحكامنا" وذلك لعدم التركيز على احترام فضـائل مدنيـة عظيمـة مثـل الشجاعة والحب. في هذا الصدد يقول روسو:

أرى فى كل مكان مؤسسات ضخمة تنشىء الصغار وبتكاليف باهظة ليتعلموا فيها كل شئ مـا عـدا واجباتهم. فأطفالك لن يتعلموا لغتهم، بل سيتكلمون لغات أخرى لا تُستخدم فى أي مكان؛ وسـيعرفون كيـف يكتبون قصائداً يمكنهم بالكاد فهمها؛ وبرغم عدم معرفتهم التمييز بين الخطأ والصواب، فإنهم سيملكون الفـن الذى يجعل الصواب والخطأ أمراً ملتبساً على الآخرين بفعل حجج خادعة. ولكنهم لن يعرفون مـا ذا تعنـي كلمات؛ الشهامة، والانصاف، وضبط النفس، والإنسانية، والشجاعة: ولن تلفت كلمة الوطن هذه الكلمة العذبة انتباههم، وإذا سمعوا كلمة الله فلن يروعهم هذا فى شيء.[٤]

I see everywhere immense institutions where young people are brought up at great expense, learning everything except their duties. Your children will not know their own language, but they will speak others that are nowhere in use: they will know how to write verses that they can barely understand: without knowing how to

---

[١] Roger D. Masters, "Introduction" to Jean-Jacques Rousseau, *Discourse On the Question Proposed by the Academy of Dijon: Has the Restoration of the Sciences and Arts Tended to Purify Morals? in The First and Second Discourses,* edited by Roger D. Masters (New York: St. Martin's Press, 1964), ص ص.9,4-5 .

[٢] Jean-Jacque Rousseau, *Discourse On the Question Proposed by the Academy of Dijon: Has the Restoration of the Sciences and Arts Tended to Purify Morals?,* ص 51.

[٣] المرجع السابق .,ص 54.

[٤] المرجع السابق .,ص 56.

distinguish error from truth, they will possess the art of making them both unrecognizable to others by specious argument. But they will not know what the words magnanimity, equity, temperance, humanity, courage are; that sweet name fatherland will never strike their ears; and if they hear God, it will be less to be awed by him than to be afraid of him.

هكذا أصبح تقويض عقلية التنوير جزء رئيسياً من أجندة روسو السياسية. فالسياسة يجب أن تساعد فى إعادة المواطنة، وجميع ما تترعرع عليه المواطنة؛ خاصة الاحترام العام لحاجات المجتمع، والتقاليد المناظرة للفضيلة المدنية. ولتحقيق هذه الغاية يتطلب الأمر، حسب روسو، وجود نوع معين من المشاركة السياسية تجعل الأفراد يشعرون، وأيضا يرون أنفسهم كجزء من مجتمع يخدم فيه كل شخص حاجات، وشئون الصالح العام، ومن ثم يخضع كل فرد مصالحه الخاصة للحاجات الأعم، والأكبر للمجتمع.

فلم يكن لروسو، أن يقبل أي من وجهتي نظر لوك أو هوبز بصدد حكومة المجتمع المدنى بما في ذلك مفهوم السلطة *التنينية* لدى الأخير، والحكومة المحدودة عند الأول. ففي كلتا الحالتين لا تساهم هذه الأشكال من الحكومة سوى فى تدعيم خبرة اجتماعية مدنية يكون الهدف الرئيسى فيها وضع أولوية المصلحة الخاصة على احترام الصالح العام. فبينما يقال أن المجتمع المدنى، عند كل من لوك، وهوبز يدعم الصالح العام؛ المتمثل في تلك الحالة في الالتزام بتأمين الحرية، والحقوق المتساوية؛ فإنه في الواقع يروج لمجتمع لا يقوم سوى على تسهيل نزوع كل شخص للبحث عن مصلحته الخاصة. وهو الميل الذي سيقلبه روسو بخلق مجتمع مدنى يقوم على خبرة المشاركة المباشرة للمواطنين فى صياغة القانون الذي يعيشون جميعاً بمقتضاه.

٢- الأنانية، وحب الذات:

كتمهيد لمناقشة رؤية روسو لحالة الطبيعة فى الجزئية القادمة نرى من الضروري أن نستوضح مفهومه عن حب الذات *self-love* ، وكيف أنه يختلف عن الأنانية *selfishness*. فقد ذكر فى مؤلفه الرئيسي في التربية "*إميل*"[*] Émile ؛ أن الأنانية هي حالة ذهنية دائماً ما نقارن فيها أنفسنا بالآخرين، على أمل أن يتطلع إلينا الآخرون ويرغبون فى أن يكونوا مثلنا. "هذه الأنانية التي دائماً ما تجعلنا نفاضل بين أنفسنا والآخرين، لا تصل مطلقاً إلى إشباع، لأن هذا الشعور الذي يجعلنا نؤثر أنفسنا على الآخرين إنما يقتضي أن يؤثروننا الآخرون على أنفسهم، وهو درب من المستحيل."[١] ورغم استحالة هذا المشروع، إلا أننا نجد أن

[*] كانت رواية *إميل* أعظم ما كتب روسو في التربية على الإطلاق، سواء في اتساع تأثيرها أو دوام بقائها. وفيها يذهب إلى أن التربية يجب ألا تكبح أو تطوع ميول الطفل الطبيعية، بل يجب أن تشجعها حتى تنمو وتزدهر، كما أن التعليم لا يجب أن يأتي من الكتب ومن الإرشادات اللفظية، بل من الخبرة المباشرة بالناس والأشياء؛ والأسرة لا المدرسة هي الميدان الحقيقي للتعليم، وأدواته هي الحب والتعاطف لا القواعد والعقوبات، ولا ينبغي أن يكون الدين مسألة عقائد ومعتقدات ونصوص وشكليات وإنما هو أن يتغلغل في القلب شعور بالهيبة والعبادة، ذلك الشعور الذي يوحي بالله الذي هو وراء عقولنا. <المترجم>.

[١] Jean-Jacque Rousseau, Émile, trans. By Barbara Foxly, (New York, 1969), ص 174.

الأنانيين يسعون إلى جعل الآخرين راغبين فى أن يكونوا مثلهم بأية طريقة. وهو الأمر الذي سيجعلهم في الغالب يلجئون إلى أشكال مختلفة من الخداع، والحيلة. وبديهى أن هؤلاء سيملئهم شعور بأهمية الذات عند خروجهم على الآخرين مظهرين تجاههم "زهو عظيم، ومكر خادع، وجميع ما يأتي في أعقاب ذلك من رذائل."[١] فنحن نحاول أن نقنع الآخرين إلى أي مدى نحن مهمين، وذلك باطلاعهم على جميع ما نملك من ثروةٍ، وترفٍ، وجاهٍ؛ على أمل أنهم إذا ما رأوا مثل هذه الأشياء سيرغبون فى أن يصيروا مثلنا.

أما الظرف الأكثر صدقاً فقد دعاه روسو *بحب الذات* الذي دائماً ما يكون خيراً، ودائماً ما يكون متوافقاً مع نظام الطبيعة. فحفظ حياتنا يعد محل ثقة الجميع، ويجب أن يكون همنا الأول هو الحرص على حياتنا، وكيف لنا أن نحرص على حياتنا باستمرار ما لم نوليها بأعظم ما لدينا من اهتمام."[٢] ونحن بتفادينا تلك الحياة التي نسعى فيها لأن نكون أناس آخرون غير أنفسنا من أجل أن نجعل الآخرين مثلنا؛ إنما نركز على أنفسنا، وتنمية مشاعرنا الفطرية، وميولنا الطبيعية. فبظهور هذه الأخيرة؛ نصل إلى فهم كامل لطبيعتنا الحقيقية. وهنا من شأننا أن نفهم أن "العواطف الرقيقة، والنبيلة إنما تنطلق من حب الذات، في حين تنطلق مشاعر الكراهية، والغضب من الأنانية."[٣] ونتلقى هنا من روسو فهماً واضحاً لفحوى المشاعر الطبيعية لدى الناس عند وصفه لمراهقة شاب قبل أن تفسدها إغواءات حياة جنسية عابثة. فالشاب غير الفاسد يفصح عن "عواطف رقيقة، وجياشة" وعن قلب دافئ ... يخفق لمعانات أقرانه." هذه النفس الطبيعية تحركها "الرأفة، والرحمة، والجود."[٤]

ما يدفع به روسو هنا أن هذه المشاعر الطبيعية التي تهبنا إرشاداً أخلاقياً مهماً، نجدها محرومة من التعبير عن نفسها فى هذا المجتمع الحديث الفاسد. وفى تفسيره لوقوع مثل هذه النوعية من المأساة، يتضح أن روسو؛ شأنه شأن هوبز، ولوك؛ قد استخدم منهجاً يبدأ مما يفترض أن يكون تصويراً دقيقاً للإنسان ما قبل المجتمع، إلا أن نظرة روسو لهذا الإنسان ما قبل المجتمع فى حالة الطبيعة تختلف جذرياً، كما سنرى فى الجزئية التالية، عن رؤى هوبز ولوك.

---

[١] Jean-Jacque Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequity Among Men in On the Social Contract*, translated by Donald A. Cress, (Indianapolis: Hackett Publishing Company, 1983), ص 147. All references to *On the Social Contract and Discourse on Political Economy* will be in this book, too.

[٢] Rousseau, Émile, ص174. Elsewhere Rousseau says, there is no original sin in the human hear… the only natural passion is self-love or selfishness taken in the wider sense," ص56.

[٣] المرجع السابق ., ص ص.174-75 .

[٤] المرجع السابق ., ص ص.181-82 .

٣- المحاضرة الثانية: أصل انعدام المساواة بين الناس.

يعد تفنيد روسو لانعدام المساواة السياسية هو المحور الذي يدور حوله تصويره لمصدر ضلالنا عن حالة النفس الطبيعية. فما هي إذاً انعدام المساواة السياسية؟ بخلاف اللامساواة الطبيعية التي تشير إلى فـروق فى القدرات، والإمكانيات، تنبثق اللامساواة السياسية عن موافقة الناس، وهـى " تتـألف مـن الامتيـازات المختلفة؛ التي يتمتع بها البعض على حساب الآخرين كأن تجعلهم الأغنى، أو الأكثر جاهاً، أو الأقوى منهم، أو حتى مجرد أن تجعل الآخرين يرضخون لطاعتهم.[١] وفى مناقشته لانعدام المساواة السياسية أراد روسو أن يبين كيف حدث أن عامة الناس فى المجتمع يتخاون لقلة من الناس عن حق السيطرة على بقية المجتمع حتى ولو استخدمت هذه القلة السلطة فى إعلاء مصالحهم الخاصة على حساب الصالح العام. ليست فقـط سياسـة الصالح العام هي المستحيلة فى هذا السياق، بل المستحيل أيضاً هو قيام مجتمع علـى اسـس احتـرام تلـك الغرائز، والمشاعر الطبيعية التي تمكّن الناس من امتلاك الحس المتواصل بالتعاطف نحو الآخرين.

ولكي نفهم كيف ينشأ ويتطور وضع كهذا من الضروري أن نقتفي أثر الخطوات التي قطعتها البشرية بدء من حياة الناس كما هم فى حالة الطبيعة، ثم استعراض تقدمهم من حالة الطبيعـة إلـى حالـة المجتمـع الحديث. وعلى مدى هذا الطريق سنبين ما الذي جعل الناس ينحرفون عن تتبع الحقائق التي تأتي من قـرارة أنفسهم، وما الذي ساعد فى تدشين نظام من اللامساواة السياسية الذي يزدريه روسو. فمبحـث روسـو فـي *المحاضرة الثانية* Second Discourse هو تفسير "سلسلة العجائب التي بمقتضاها ... يشترى النـاس الراحـة الخيالية بالنعيم الحقيقي."[٢]

فى حالة الطبيعة عند روسو؛ ليس الدافع عند الناس البدائيين هو البحث عن القوة، كما كـان الحـال عند هوبز، كما أنهم ليسوا عقلانيين خاضعين لأحكام وضعها العقل، كما كان الأمر عند لوك. إنهم يعيشـون فقط من أجل حاضرهم، ولا يملكون خطة عقلية لمستقبلهم. ليس لديهم تشبيكات اجتماعية أو اعتمادات علـى بعضهم البعض. غرائزهم الطبيعية تملى عليهم مشاعرهم، وحاجاتهم. وهكذا وصفهم روسو؛ أنهم مسـيرين بحافزين طبيعيين أساسيين، دافع طبيعي لحفظ الذات (الحاجة إلى الطعام، والمأمن، والملبس، والجنس) ونفور طبيعي من رؤية أي كائن لديه إحساس، خاصة بنى جنسنا، فى حالة هلاك أو ألم" أو لنقل هي حفيظة عـدم الإضرار بالآخر.[٣]

ومن هنا؛ على الناس في سعيهم وراء حاجاتهم الأساسية ألا يوقعون الأذى بالآخرين. لماذا يفتـرض أن يكون الناس مفطورين على عدم الإضرار بالآخرين؟ لأنهم مدفوعون بمشاعر التراحم، وهـو التعـاطف الذي يظهره الناس تجاه الآخرين ولا يرجع إلى أي نوع من "الحجج الدقيقة" حول طبيعة الصواب والخطأ بل

---

١ Rousseau, *Discourse on the Origin and Foundations of Inequity Among Men,* ص118.

٢ المرجع السابق .,ص 118.

٣ المرجع السابق .,ص 115.

من كونهم يستفتون قلوبهم. وهنا لا توجد حاجة إلى قوانين ضد القتل، والسرقة، والاغتصاب لأنه ليس هناك ما يدفع لارتكاب مثل هذه الأشياء. وبفعل هذا الوازع الطبيعي نرى أنفسنا مقبلين على "أن نفعل ما هو خيـر لنا بأقل ما يمكن من الإضرار بـ الآخرين."[1] Do what is good for you with as little harm as possible to others.

ووضع هذه الحكمة كجزء من أنشطة الحياة اليومية؛ لا يتطلب بحثاً أخلاقياً معقداً فـى التصـرفات المزمع القيام بها. فالبدائيون يفعلون ما يبدو لهم الأقرب إلى الطبيعة فعنـدما يجوعـون يـأكلون، وعنـدما يحتاجون لمأوى يبحثون ويجدون، وعندما يكون لديهم بواعث جنسية يشبعونها. ولكنهم علـى أيـة حـال، يشبعون حوافزهم في وجود إحساس ما يحضهم على عدم الإضرار بالآخرين. إذاً فالسلوك الشخصي هنا هو مجرد محصلة لحاجات المرء الحقيقية، والأساسية.[2] يقول روسو: "إن كل إنسان ينتظر فى سلام القوة الدافعة للطبيعة، ويسلم نفسه لها بدون اختيار، وبلذة تفوق الجنون، وبمجرد أن تشبع الحاجة تخمد الرغبة عن بكـرة أبيها."[3] فى المقابل من ذلك، يحقق الشخص الحديث إحدى رغباته لمجرد أن يجد نفسه فى حاجـة لإشـباع رغبة أخرى، فالحياة سلسلة لا تنتهي من الرغبات ليس فيها، إذا افترضنا تحققها، ما يهب المرء السعادة. مع ذلك فالإنسان البدائي يعكس السلام فى بساطته. " فنفسه التى لا يعتملها شئ، مسلمة إلى إحساس واحد يتمثل في وجوده الحاضر بدون أية فكرة عن المستقبل مهما كان قربه، ومشروعاته مثل رؤياه لا تتجـاوز نهايـة اليوم."[4]

إن البدائيين، مثلما أشرنا، متحررون من أى اعتماد اجتماعى. وهم مبدئيا يعيشون بمفردهم مسـتقلين عن أية علاقات دائمة. ويكوِّنون تجمعات مع بعضهم البعض لمجرد إشباع غايات مرغوبة متبادلة. فالارتباط الجنسى يحدث على أساس الحاجة إلى الإشباع الجنسى المتبادل. وبمجرد تحقيقه ينفصلان ويمضي كل إلـى حال سبيله، وربما لا يرون بعضهما مرة أخرى. والأمهات أرضعن أطفالهن وقاموا بتغذيتهم إلى أن صاروا قادرين على رعاية أنفسهم، فبمجرد أن يتحقق لهم ذلك يمضى كل إلى حال سبيله، وبعد برهة من الـزمن لا يتعرف أى منهم على الآخر.[5]

ولكن عندما اكتشفوا أن فى مصلحتهم أن يعملوا مع بعضهم البعض لتأمين حاجات مشتركة تضـمن حياتهم ولت هذه العلاقات العابرة لتبدأ مرحلة العلاقات الدائمة.[6] أثناء هذه المرحلة عمل الناس معـاً بـدون الحاجة إلى لغة رسمية، وتعلموا التواصل "بصرخات غير مفهومة بجانب العديد مـن الإيمـاءات وبعـض

---

[1] المرجع السابق .,ص .135. Italics in the text .

[2] المرجع السابق .,ص .137

[3] المرجع السابق .,ص .136

[4] المرجع السابق .,ص .126

[5] المرجع السابقp .,ص .128-29

[6] المرجع السابقp .,ص .141

الأصوات الإيحائية."[١] كما اخترعوا بعض الأدوات مثل البلطة، والأحجار المسنونة التى تتـيح لهـم تـوفير حاجاتهم الأساسية. فى هذه المرحلة أيضاً تشكلت الأسر لأول مرة، ودخلت الملكية الخاصة إلى حيز الوجود. والحقيقة أن الملكية لم تَخلق في هذه المرحلة ظروف معادية لسعادة الجميع لأن كل شخص كان مجبراً على احترام ملكيات الآخرين، وإلا كان سيواجه صراعاً ضارياً مع من سيسلبه إياها.[٢] علاوة على أنه لـم تكـن هناك حاجة إلى التورط فى صراع من هذا النوع نظراً لأنه كان هناك من الممتلكات ما يكفى الجميـع. ولأن كل فرد لديه من الممتلكات ما يمكنه استخدامه فحسب، فلم يكن هناك من هو في حاجة إلى امتلاك ما لـدى الآخرين، ومن ثم لم يكن هناك من يرغب فى سلب أملاك الآخرين.

فبينما كانت أولى العلاقات الدائمة التي أوجدها البدائيون، خطوة على الطريق إلى الحيـاة الحديثـة، فهي لم تكن منبع الفساد الأخلاقى، وانعدام المساواة السياسية. ويصف روسو هذا الوضع بكلمـات شـعرية قائلاً؛ إن نظام الأسرة يمثل "التعود على عيشة مشتركة"، ويولّد أعزب ما يعرفه البشر من مشـاعر: الحـب الزوجي، والأبوي."[٣] كما أن هذا الوضع كان مرتبطاً بتوفر ما يكفي من وقت فراغ، وراحة. وقد كان لهـذه الأبعاد الجديدة أن تجعل الناس أقل اكتفاء ذاتياً وأكثر شدة على المستوى الذهني، والجسماني مما كانوا عليـه في الماضي، وأيضاً أكثر عرضة للاعتقاد في أنهم إذا حرموا من هذه الامتيازات سيروا أن الحياة أصـبحت قاسية معهم.[٤]

إلا أن هذه الخبرة لم تكن بالعامل الرئيسى فى قلب، وتثوير الحياة البشرية. هناك أسباب أكثر أساسية كانت آخذة فى العمل. فقد تصور روسو مبدئياً أن الناس كانوا يعيشون على قطعة أرض متصلة، ولكن بعـد أن وقعت الفيضانات، والزلازل انقسمت منطقة العيش الرئيسية إلى عدة جزر مختلفة. فالناس هنا كانوا قـد أُجبروا على العيش معاً فى هذه الجهات المختلفة، ومن ثم تطوير لغـات منفصـلة، ومجتمعـات متميـزة، ومتنوعة. فى هذه الأوضاع الجديدة اتحد الناس فى مجتمعات دائمة، وكونوا الأمم التى توحدت بفعل تقاليـد، وأعراف مشتركة.[٥]

هذه الأشكال الجديدة من ترتيبات العيش الدائمة كان لها أثرا مهماً على حياة الناس. فقد طور النـاس "أفكاراً عن الجدارة *merit* والجمال"، ولأنهم بدءوا فى مقارنة أنفسهم بالآخرين وفقاً لتلك المعايير العامة التى تقدرها الأمة ككل فقد كان لمن وصلوا إلى المكانة الأفضل أن يثيروا الحقد لدى الآخرين.[٦] ولكن حتى هـذا الوضع لم يكن إرهاصاً لخلق انعدام المساواة السياسية. حيث إن الأمر مازال متمثلاً فى أن الأفـراد كـانوا

---

[١] المرجع السابق .,ص .142

[٢] المرجع السابق .,ص .124

[٣] المرجع السابقp .,ص .42-142

[٤] المرجع السابق .,ص .143

[٥] المرجع السابق .,ص .143

[٦] المرجع السابق .,ص ص.44-143 .

يعيشون وفقا لمعايير أخلاقية عامة للمجتمع. فلم يكن في هذا الوضع من أحدٍ، ولا حتى من ذوى القدرات والإنجازات الأرفع شأواً، معصوماً من الامتثال لتلك المعايير. يقول روسو: "كان من الضروري أن تصبح العقوبات أكثر شدة، وصرامة بما يتناسب مع ازدياد، وتواتر الأسباب المؤدية لارتكاب الجريمة."[١] لقد رمزت حياة المجتمع البدائي لوجود شعور قوي بالفضيلة المدنية اقتضى بكل فرد أن يخدم الخير الأعم للمجتمع. فالمرء لم يكن متاحاً له؛ بحكم امتلاكه قدرات فائقة؛ أن يتفادى مثل هذا الالتزام. يقول روسو "هذه الفترة من تطور القدرات البشرية تحتفظ بمكانة وسيطة بين الكسل الطبيعي *indolence* الذي اتصفت به حالتنا البدائية، وبين النشاط النزق الذي تتسم به حالة التمركز حول الذات، ومن ثم فهي من المؤكد أكثر الحقب سعادة، واحتمالاً."[٢]

ولم تكن أيضاً بنية العمل فى المجتمع البدائي هي التي وضعت الخطوة المصيرية التى أقحمت ذلك المجتمع فى انعدام المساواة السياسية. فقد كان كل شخص فى النظام البدائي منخرطاً فى جميع مراحل الإنتاج التي تمر بها أية سلعة. ولم يكن هناك، حتى هذا الحين، تقسيم للعمل يجزء العمل إلى مهام بسيطة ويجبر العامل أن يهمل ما يمتلكه من مهارات بغرض أن يكون أكثر كفاءة على خط الإنتاج. بل ظل العمل بمثابة المحاولة التي يمكن للمرء فيها إظهار مهاراته، وإسهاماته فى المجتمع، وبفعل هذه الأعمال يصبح معروفاً، ومحترماً لدى الآخرين. "وبقدر ما وظفوا أنفسهم كاملة لإنجاز مهام يمكن إنجازها بواسطة فرد واحد، ولفنون لم تكن تتطلب تعاون الكثير من الأيدي؛ فقد عاشوا أحراراً، أصحاء، صالحين، وسعداء بقدر توافقهم مع طبيعتهم، واستمروا فى التمتع فيما بينهم بأعزب مكافأة للتفاعل المستقل."[٣]

الخطوة الحاسمة للبشرية ظهرت مع اختراع علم استخلاص المعادن *metallurgy*، والزراعة "العلمان" اللذان، على حد ما قال روسو، حولا المجتمع إلى اتجاه انعدام المساواة السياسية، وذلك بتغيير طبيعة العمل، وإدخال أشكال مدمرة من الملكية الخاصة. وفى وصفه لهذه الأحداث صور روسو مساوئ وشرور مجتمع السوق التجاري.

فمع اكتشاف المعادن قامت صناعات جديدة لم يكن لها أن تستمر إلا بتحويل الجميع إلى مراكز إنتاج فى المدن. غير أنه مع تزايد أعداد العمال كانت هناك فئة قليلة من الناس بقيت لتقوم بوظائف إطعام بقية المجتمع. ولمواجهة هذه المشكلة استخدمت المعادن لخلق أدوات تساعد على الزراعة بكفاءة أعلى. وهنا تمكنت الفئة القليلة من إنتاج كميات أكبر من الطعام تكفى لتغذية العدد المتنامي من السكان فى المدن.[٤] وظهرت حقوق الملكية الخاصة من هذا الوضع أيضاً. فقد خُول الفلاحين الذين يفلحون أرضهم لإنتاج الطعام أن يخلقوا قيمة من عملهم، ومن ثم فقد نالوا الحق ليس فقط فى منتجات عملهم بل أيضاً فى ملكية ما يكدحون

---

[١] المرجع السابق ,.ص ص.45-144 .

[٢] المرجع السابق ,.ص .145

[٣] المرجع السابق ,.ص .145

[٤] المرجع السابق ,.ص .146

فيه. إذاً فقد ذكر روسو، شأنه شأن لوك؛ أن المجتمع كان مطالباً بحماية حقوق الملكية لجميع أعضاءه.[١]

تشير هذه الوقائع إلى أنه بمصاحبة التقدم الاقتصادي الذي تم بفعل التقـدم فـى صـناعة المعـادن والزراعة كانت هناك تباينات متصاعدة فيما بين الناس فيما يتعلق بالقوة، والنفوذ. فقد نمت المدن فى حجمها بحيث شيدت المصانع داخلها، وحولها، وصار الذين امتلكوا المصانع وتحكموا فى عمل العمال من الأثرياء. وفقدت المناطق الزراعية سكاناً، ولكن الذين ظلوا يمارسون النشاط الزراعي؛ أصبحوا مـن ذوى الأمـلاك المترفين. وبإيجاز "لقد قام الأقوى بمعظم العمل، والأبرع استفاد من مهارته أفضل استفادة، والأكثر عبقريـة منهم أوجدوا طرقاً لاختصار عملهم."[٢] ماذا عن البقية؟ لأنهم افتقدوا إلى المهارات أو الحظ فى تأهيل أنفسهم كملاك مصانع أو فلاحين ناجحين فقد فقدوا الأهمية، والكرامة فى المجتمع. وفى هذا الوضع من اليسـير أن نفهم أن الفروق الطبيعية ستتحول إلى فروق سياسية. يقول روسو: "إذا كانت المواهب متسـاوية، وإذا كـان استخدام الحديد، واستهلاك الغذاء كان دائماً فى توازن دقيق"[٣] لكان للمجتمع أن يظل فى توازن، ولم يكن لأية تفرقة سياسية أو اجتماعية أن تظهر. وانتقل روسو ليقول:

فهناك تفرقة طبيعية تفصح عن نفسها بصورة تدريجية كتفاً إلى كتف مع تفرقـة مرهونـة بالعمليـة الاجتماعية. فالفروق بين الناس التى تتطور بفعل هذه الوقائع؛ تأخذ في الإفصاح عن نفسها بصورة أوضـح كما يزداد تأثيرها دواماً، وتبدأ فى التأثير على مصير الأفراد بنفس النسب.[٤]

Thus it is that natural inequality imperceptibly manifests itself together with inequality occasioned by the socialization process. Thus it is that differences among men, developed by those circumstances, make themselves more noticeable, more permanent in their effect, and begin to influence the fate of private individuals in the same proportion.

وظهرت طبقة قوية سيطرت على بقية المجتمع، والمحصلة أن نشبت الحرب الأهلية بـين الأغنيـاء والفقراء.[5] ولكن لم يكن للأغنياء أن يتمتعوا بما حققوه بينما كانوا دائماً عرضة للوقوع في خطـر الحـرب، وأيضاً لم يتسنى للفقراء أن يحسنوا من أوضاعهم حين كانت حالة الحرب واقع جاثم. ومن هنا خطط الأغنياء لخلق سلام جديد ينزع فتيل الغضب عند الفقراء بدون أن يتطلب ذلك أية تضحيات علـى حسـاب أنفسـهم. وانخدع الفقراء باعتقادهم أن العدالة ستحل فى المجتمع؛ كمحصلة للسلام؛ وأنه سيتم إرساء نظام اجتمـاعى من شأنه حماية مصالحهم، ومنحهم الحقوق، والعدالة. لذلك تحدث الأغنياء عن تحقيق العدالـة مـن خـلال

---

[١] المرجع السابق ,.ص ص.47-146 .

[٢] المرجع السابق ,.ص .147

[٣] المرجع السابق ,.ص .147

[٤] المرجع السابق ,.ص .147

[5] المرجع السابق ,.ص ص.49-148 .

إحلال مجتمع مدنى من شأنه توفير الحرية للجميع. وبالطبع لم يكن فى نيتهم، أي الأغنياء؛ أن يلبوا حاجـات الفقراء. إنما قصدوا فقط أن يبدو الأمر كأنهم فعلوا ذلك.

ولكن الفقراء عن دون حنكة؛ وبالطمع الذي ملأهم؛ فقدوا القدرة على خلق حلولهم الخاصة بهم، ومن ثم نجدهم يوافقون على "تقييد أنفسهم بسلاسل [الأغنياء] على اعتقادٍ منهم أن ذلك تأمين لحريتهم." ومحصـلة ذلك؛ أن انتهى الحال بالفقراء إلى الموافقة على عقد اجتماعى أعطى حياة أطول لظلم الماضى، ولكـن هـذه المرة بتصديق من الفقراء. ومن ثم استطاع الأغنياء أن يحكموا من خلال المؤسسات التى انخدع الفقراء فى تأييدها، وبدا أن الأغنياء لم يعودوا فى حاجة إلى اللجوء للقوة لتبرير سلطتهم.[1]

وفى تلخيصه لهذه الخبرة يقول روسُّو:

"هكذا كان ... أصل المجتمع، والقوانين التى وهبت للمستضعفين أغلالاً جديدة، وللأغنياء قوى جديـدة ... وأرست إلى الأبد قانون الملكية الخاصة، وانعدام المساواة، وحولت الاغتصاب الحاذق للحقوق إلى حـق مبرم، ومن أجل أرباح قلة طموحة جشعة؛ بات جميع البشر من الآن فصاعدا خاضعين للعمل، والعبوديـة، والشقاء."[2]

"such was…the origin of society and laws, which gave new fitters to the weak and new forces for the rich…established forever the law of property and of inequity, changed adroit usurpation into an irrevocable right, and for the profit of a few ambitious men henceforth subjected the entire human race to labor, servitude and misery."

فالتفرقة السياسية التى وافق عليها العامة من الناس لم تكن سوى موافقة على عبوديتهم للأغنياء.

٤- فقدان الفضيلة المدنية.

توحي هذه اللوحة التى رسمها روسو فى عمله "*مقالات عن أصـل التفرقـة* The Discourses on the Origin of Inequity بأن السياق الاقتصادي للمجتمع الحديث إنما يتيح لذوي المهـارة الفائقـة أن يحـرزوا سيطرة على الآخرين، وأن يستخدموا قبضتهم هذه فى تعزيز ثروتهم، وسلطتهم السياسية فى المجتمع. ومـن ثم ظهر شكل جديد من الحكم الطبقي، شكلٌ لم يعد قائماً على الهيراركية *hierarchy*، أو البناء الطبقي الهرمي التقليدي الذي وجد فى العصور الوسطى، بل كان حكم يقوم على قدرة المرء على إجراء العمليات الإنتاجيـة لصالحه الخاص.

وصارت الملكية الخاصة رمزاً، بالنسبة لروسو، ليس فقط للنمط الجديد من الحكم الطبقي، بل أيضـاً لمنهج حياة يطأ تحت قدميه تقاليد الفضيلة المدنية. كما أن هذه الأنظمة الإنتاجية الجديدة؛ قد جعلت من المال

[1] المرجع السابق .,ص ص.50-149 .

[2] المرجع السابق .,ص .150

الشيء الأهم على الإطلاق. فبدون المال يصير من المستحيل شراء الماكينات، والمواد الأخرى الضـرورية لإحراز مكانة متميزة فى سياق السوق القائمة على الصناعة. لذلك تأسست أنظمة المال لخلق عوائـد تتـيح للمستثمرين التحصل على الأموال التى يمكن استخدامها فى توسيع القاعدة الصناعية للمجتمع. ومن ثم تحول جل الاهتمام، والانتباه إلى بيان الربح، والخسارة. نعم لا شئ البتة سوى الربح.

لكن روسو اعتقد؛ أن "أنظمة المال كانت اختراعاً جديداً، لم تنتج شيئا."[١] وكان لهذا الانشغال بالمـال أن يحول العامة من الناس إلى أفراد "يبحثون عن الترف"، "محتالين" و "عنيفين" و "أوغـاد".[٢] وبفعـل هـذه الاتجاهات لم يعد لدى الناس حب الخير الأعم للمجتمع، ولم يعودوا حتى مكترثون بأن تكون إسهاماتهم فـى تلبية حاجات المجتمع محل تقدير أم لا. فالبحث عن المال لم يفعل فى حقيقة الأمر سوى أن دمـر مسـتقبل الفضيلة المدنية فى المجتمع.

وعندما يحدث هذا، فلا غرو أن تفسد سياسة المجتمع هي الأخرى. فالقادة السياسيون معنيون أكثـر بإعلاء هذا النوع أو ذاك من الملكيات الخاصة، وليس لديهم المقدرة على صياغة أو ترسيخ مفهـوم الخيـر العام. وكل من يدخل السياسة يفعل ذلك بنية سلب، ونهب العامة.[٣] الأصوات تُشترى، والانتخابـات تُـزور، والحكومة غير قادرة على وضع المصلحة العامة ككل فى المقدمة. فى المقابل، فى مجتمـع اقتـرن بفكـرة الفضيلة المدنية، نجد القادة مجبرين على إظهار الاحترام، والتقدير للصالح العام. والقادة فى هـذا الوضـع يصبحون بالفعل خادمين حقيقيين للشعب.

هنا قد يطرح السؤال: كيف يمكن لسياسة فاسدة أن تتحول إلى سياسة جديدة للفضيلة المدنية؟ أعتقـد روسو أنه في الإمكان مجابهة هذه الميول السيئة للأنظمة الاقتصادية الجديدة. والمنقَذ هنا سيكون من خـلال شكل للتربية المدنية تعلم الأفراد واجباتهم، وتعلمهم وضع حب الوطن فى المقام الأول.[٤] ورأى روسـو أنـه بنشر هذا الهدف، والتعريف به على نحوٍ جيد سيكتسب قوة هائلة من شأنها قلب جميع الآثار السـيئة لعقليـة المال رأساً على عقب. فبمجرد أن يكون لدى الناس حب لوطنهم سيصبحون قادرين على وضع حاجات الأمة فوق المصلحة الذاتية. ومن ثم تعود الفضيلة المدنية، أخيراً، لتتزعم الموقف."[٥] فهدف السياسة الخاليـة مـن الفساد؛ أن تجعل الناس فضلاء، والطريق الأمثل لذلك هو تعليم الناس كيفية المحافظة على شرائع الفضـيلة المدنية، وهو الهدف الذي سيمثل فكرة رئيسية للعقد الاجتماعي الجديد.

---

[١] J.-J. Rousseau, *The Government of Poland*, tran. Williamoore Kendall, (New York: Bobbs-Merrill, 1972), ص 69.

[٢] المرجع السابق.، ص 67.

[٣] Rousseau, *Discourse on Political Economy*, ص 172.

[٤] المرجع السابق.، ص 173.

[٥] المرجع السابق.، ص 171.

٥- العقد الاجتماعي الجديد، والمجتمع المدنى الجديد.

كيف توقع روسو إنجاز هذا الهدف؟ فى مناقشته لعقده الاجتماعي الجديـد فـى كتابـه "*عـن العقـد الاجتماعي*" *On the Social Contract*، أعرب روسو عن أمله في أن يصبح الناس جزء من مجتمع يقوم على أهداف، وقيم عامة مشتركة. فبمجرد وجودهم فى مجتمع كهذا، لن يعودوا معنيين فى المقام الأول بمصالحهم الخاصة، بل سيجعلون السعي وراء الخير العام هو البعد الأكثر أهمية فى حياتهم. فمـا هـي طبيعـة ذلـك المجتمع الجديد الذي كان فى ذهن روسو؟ هذا ما نود أن نورده، فى هذه الجزئية، بشيء من التفصيل.

لقد أوضح روسو؛ في تناوله لمسألة التحول الجوهري للأفراد من أفراد يتمركزون حول ذاتهم إلـى مواطنين يتمتعون بعقلية اجتماعية متى كان طرحه للسؤال التالي: كيف يمكن إيجاد شكل من الاتحاد يمكنـه، ومن خلال جميع القوى المشتركة أن يذود عن شخص، وأموال كل طرف فى هذا الاتحاد، ويظل كل فـرد، رغم اتحاده مع الآخرين لا يطيع إلا نفسه، ويبقى حراً كما كان من قبل؟"[١]

how to "find a form of association which defends and protects with all common forces the person and goods of each associate, and by means of which each one, while uniting with all, nevertheless obeys only himself and remains as free as before?

كانت إجابة روسو؛ في إيجاد عقد اجتماعى جديد يشير إلى أنه "لابد لكل فرد أن يكون على اسـتعداد إلى تحويل (أو نقل) كل ما له من حقوق إلى المجتمع. ونظراً لتساوى الجميع أمام هذا الشرط فلن يكون مـن مصلحة أحد أن يجعل من هذا عبئاً على الآخرين."[٢] ولكن لماذا يتحتم على الناس اعتناق مثل هذا النوع مـن التنظيم الاجتماعي؟ السبب أنهم يأملون فى تحديد أنفسهم كجزء من تنظيم جماعي، وهم فى ذلك مسـتعدون؛ شأنهم شأن الآخرين عموماً؛ أن يخضعوا إلى قواعد، وأهداف عامة في ظل هذا التنظيم. ما هي الفائدة التـى ستعود عليهم من جراء ذلك؟ يقول روسو: أنه "عندما يهب كل شخص نفسه للكل فهو لا يهبها لأحد"، حيـث يصبح الجميع محكومين بنفس الفكرة للصالح العام التى تُرى آنذاك نافعة للجميع بما فيهم بـالطبع الشـخص نفسه. ومن ثم لا يعد أى شخص خاضعاً للسلطة المتعسفة للآخر "يسير الجميع في ركـب التوجـه الأسـمى للإرادة العامة."[٣] *"Under the supreme direction of the general will"*

وبجعل الإرادة العامة أساساً لحياة المرء يعود الأفراد ليتصرفوا مع بعضهم البعض كما كانوا عنـدما كانت المشاعر الأخلاقية الطبيعية للمجتمع البدائي هي التى تملي عليهم طريقة التصـرف. وترمـز الإرادة العامة هنا إلى الالتزام بإعطاء الأولوية "للمصلحة العامة" أو الصالح العـام كمقابـل للمصـلحة الخاصـة.[٤]

---

[١] Rousseau, *On the Social Contract,* ص24, I:6.

[٢] المرجع السابق., ص24, I:6.

[٣] المرجع السابق., ص24, I:6. Italics are in text.

[٤] Charles Taylor, *Sources of the self,* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), ص360.

والحقيقة أنه لخلق مجتمع معني بحاجات كل فرد فيه يجب على الجميع أن يخضِعوا مصـلحتهم الشخصـية لخدمة المصلحة العامة. ولإعمال مثل هذا المشروع يجدر بنا أن نتقبل تصورات معينـة حـول المجتمـع، والسياسة نوضحها فيما تبقى من هذه الجزئية.

أولاً: ترتبط الإرادة العامة بالحقوق التى يجب توفيرها للناس، وتنبعث تلك الحقوق؛ حسب روسـو؛ من تحديد المجتمع لحاجاته. لقد دفع لوك بأن كل فرد له حقوق أساسية فـى الحيـاة، والحريـة، والملكيـة الخاصة، وهي حقوق مكفولة لكل فرد بصفته إنسان. بالنسبة لروسو تجنح هذه الرؤية إلى تشـجيع الأفـراد على التفكير فى أنفسهم كأشخاص مخولين لعمل ما يروق لهم.

ولكن عندما يدرك المرء أن حقوقه تنبعث من المجتمع الذي يعيش فيه، فهو لا يفهم أن المجتمع يحدد طبيعة الحقوق التى يملكها فحسب؛ بل أيضاً أن كل حق من هذه الحقوق مرتبط بالتزامات، وواجبات، وحدود يجب أن يراعيها الفرد كشرط للحصول على هذه الحقوق. فالحقوق لا تدل فقط على الحرية الفردية، ولكنهـا تعنى الحرية الفردية فى سياق الفضيلة المدنية. والوعي بهذه الحقيقة يمثل أساس قدرتنا على منح الآخـرين حماية لحقوقهم.

الشيء المهم أيضا هو ما تعنيه الإرادة العامة بالنسبة لطبيعة الواقع السياسي، والمقاربة التى يجب أن ينتهجها الناس في تناولهم لقضايا هذا الواقع. ففى هذا الواقع تتحدد الحاجات العامة فيما يخص تلك القضـايا التى تؤثر بشكل واسع فى حياة الجميع. وكانت حجة روسو هنا أنه لوجود قضايا بعينها تؤثر على حياة جميع المواطنين بطرق رئيسية ودالة، فمن الأفضل أن نجد مقاربة مشتركة لتلك القضايا من شأنه أن يقدم للأفـراد نفس التوجيه الأخلاقى. ولكن علينا أن نؤكد على أنه ليست جميع القضايا المطروحة فى المجتمع هي قضايا الارادة العامة. فوضع مصباح فى أحد الشوارع من عدمه ليست قضية تهم كل المجتمع لأنهـا تخـص فـى تأثيرها جزء معين من المجتمع. من ناحية أخرى فإن قضايا الارادة العامة تتعلق بتلك الأشياء التى يستوعبها جميع الأفراد على أنها متضمنة لخير عام.

على سبيل المثال، تشتمل قضايا الارادة العامة على أمور من قبيل كيفية وضع السياسة التعليمية، ما يشكل توجهنا كمجتمع نحو الزراعة، ما هو الدور الذي يمكن إعطاءه للشرطة، أى نوع من الرعاية الصحية، والتوعية يجب أن نوفرها، وهكذا.

أما عن طبيعة الصالح العام فيحدده المواطنون عن طريق التشاور الجماعي فى إطار نظام تشريعي. حيث يمكنهم أن يضعوا القوانين التى تحدد أى الحقوق التى سـتمنح لجميـع المـواطنين، وأي الواجبـات المصاحبة التى يجب عليهم الالتزام نحوها. ووظيفة السلطة التنفيذية هنا هي تنفيذ إرادة الشـرعية، واتخـاذ القرارات المتعلقة بتطبيق السياسات والقواعد التشريعية على وقائع أو أحداث بعينها. وهو مـا يعنـي إذاً أن السلطة التشريعية، "التى تنتمي للناس وقد يكون انتماءها لهم وحدهم"[1]، تترك؛ إبان إرساءها للسياسات العامة،

---

[1] المرجع السابق.، ص 49, III:1.

وتحديد الصالح العام فى كل قضية؛ مسائل التطبيق لاختصاص السلطة التنفيذية."[1] وبالطبع يمكن للأشخاص العاملين كهيئة تشريعية أن يردوا على ما لا يوافقون عليه من قرارات للسلطة التنفيذية. أي؛ إذا كان للسلطة التنفيذية أن تقر بأن أحد الحقوق التى أرستها السلطة التشريعية يجب أن تطبق بطريقة معينة؛ لا تقبلها الأخيرة، يمكن للسلطة التشريعية أن تبطل إجراءات السلطة التنفيذية.

وإقرار الموقف حيال القضايا الرئيسية والأكثر أهمية، يبقى من اختصاص من يعملون فى وظيفة التشريع. إذاً فالقوانين؛ حسب روسو؛ "مجرد شرط للترابط المدني. فالقوانين التي تخضع لها عامة الناس يجب أن تكون من صنعهم هم."[2] فمع سن الناس لقوانينهم؛ يتحولون من مجرد أشخاص واقفين حياتهم على مراكمة الأملاك والثروة؛ إلى أشخاص، بجانب امتلاكهم للأملاك، هم أيضا مواطنون. وهذا هو بعينه التحول الذي يخلق مجتمعاً مدنياً. وهنا يذكر روسو، أن "المرور من حالة الطبيعة إلى الدولة المدنية"، أو المجتمع المدنى "يسفر عن تحول ملحوظ لدى الإنسان؛ حيث تحل العدالة محل الغريزة فى سلوكه، ويضفي على أفعاله صفة أخلاقية كان يفتقدها فيما سبق."[3] ففى هذا المجتمع المدنى يتعلم الجميع إخضاع مصالحهم الخاصة إلى صالح المجتمع الأكبر، وهذا السلوك هو أساس معاملة الأفراد كأشخاص متساويين بكامل الاحترام والكرامة. والحرية الحقيقية هي ما دعاها روسو "بالحرية المدنية" التى تبزغ حينما يتساوى الأفراد فى استعدادهم لإخضاع كل ما يخص الإرادة العامة في حياتهم إلى الارادة العامة.[4]

وبدون أن يكون الناس قادرين على سن قوانينهم الخاصة بهم، لا يمكن أن يتم هذا التحول الروسوي للأفراد؛ من مجرد حائزين لأملاك إلى مواطنين؛ يحترمون في سعيهم وراء مصالحهم الخاصة المعايير الخاصة بالصالح العام، وبالأحرى لا يمكن لمجتمع مدنى وقتها أن يوجد على أرض الواقع.

إذاً لهذا السبب، لم يقبل روسو القوانين التى صنعها النواب أو الممثلين عن الشعب كما كان الأمر عند لوك، فبالنسبة له " يصبح أي قانون لم يصدق عليه عامة الشعب باطلاً، بل ليس بقانون على الإطلاق." ففى المجتمع المدار جيداً، حسب روسو "يهرع الجميع إلى المجالس."[5]

غير أن روسو كان على وعي بأن التشاور العام قد لا يسفر، فى جميع الظروف، عن اتفاق عام على طبيعة الصالح العام فيما يخص مجال بعينه. فاختلاف الناس فيما بينهم بهذا الشكل الراديكالي الذي رأيناه عندما انقسم المجتمع بين أغنياء وفقراء في تفسير روسو لمسألة انعدام المساواة، يخيل إلينا أنه من الممكن ألا يجعل الناس يصلون فيما بينهم؛ أياً كانت المدة التى قضوها فى التشاور؛ إلى اتفاق يخدم حاجات جميع أعضاء المجتمع بصورة حقيقية. وعندما يتواتر هذا النوع من الخبرة قد يتسبب التشاور فى إظهار الناس

[1] المرجع السابق .,ص ص.III:1 ,49-50 .

[2] المرجع السابق .,ص .II:6 ,38

[3] المرجع السابق .,ص .I:8 .26

[4] المرجع السابق .,ص .I:8 ,27

[5] المرجع السابق .,ص .III:15 ,74

مشاعر مؤذية ومدمرة تجاه بعضهم البعض مدمرين بذلك كل أمل فى استمرار الإرادة العامة.

وقد تجنب روسو هذه المحصلة؛ لأنه تصور التشاور حادث في سياق أبسط كثيراً، تقل فيـه نسـبة اختلافات الرأى من حيث الكم، والدرجة. فالناس الذين يتناولون الأمور من منظور الحس العام الخاص بعامة الناس لا نحسبهم يتمسكون حسب روسو بوجهات نظر واسعة التباين، ومن ثم فهم ليسوا بعيدين عن الاتفاق. هذا ما عناه روسو عندما قال أن "السلام والاتحاد والمساواة هم أعداء لدقائق الأمور السياسية. والأشـخاص المستقيمون البسطاء من الصعب أن ينخدعوا بسبب بساطتهم. فالشراك، والحجـج الذكيـة لا تـوقعهم فـى الحماقة."[1] وهنا يتحدث روسو وفى ذهنه الفلاحين وبسطاء أو عامة الناس الذين يسنون القانون. "عندما نرى مجموعات من الفلاحين، من أسعد الناس فى العالم، حيث يقومون بتنظيم شئونهم فى الدولـة تحـت شـجرة الكافور ودائماً يتصرفون بحكمة، ألا يربأ المرء بنفسه من هذا التفكير الدقيق الذي تتميز بـه دول أخـرى، تجعل من نفسها أمماً ذائعة الصيت، وبائسة أيضاً بفعل الكثير من التكتيكات، والغموض؟"[2]

ولكن لماذا يبدو الاتفاق بين الناس ممكناً كما وصف روسو؟ إن مجتمع روسو، كما يقـول تشـارلز تيلور *Charles Taylor* "يترابط فيما بينه بفعل عاطفة تعد امتداداً لهذا الحبور أو الفرح الذي يشعر به النـاس فى صحبة بعضهم البعض."[3] فى مجتمع كهذا، يتقاسم الناس قيماً أساسية بعينها تخلق توحد للفهـم وأساسـاً للاجتماعية. وبموجب هذه الحقيقة فإن الناس لا يتلمسون طرقهم في الحياة من منظورات أخلاقيـة واسـعة التباين، ومتناقضة. فالمجتمع ليس بساحة ينادي فيها البعض بالتزام قوي بالدين فى حين لا يفعل الآخرون، أو حيث يعلى البعض من شأن رؤية ريفية للحياة، ويعكس الآخرون رؤية حضرية، أو حيث يدافع البعض فيـه عن التربية وفق آداب، وتقاليد كلاسيكية للجميع بغية جعل الناس مفكرين ناقدين يبحثون فى كل التقاليد، بينما يفضل الآخرون أن يظلوا مطيعون بدون تعد على الأعراف، والتقاليد القائمة. فهذه الخلافات فـى وجهـات النظر من شأنها أن تشكل طريقة الناس فى الإتيان بحكمهم حول مسائل عامة، وبالتالي ففيما هم ماضون فى تناول تلك المسائل من منطلق وجهات نظرهم المختلفة والمتعارضة بتلك الصورة الراديكالية من الـوارد أن تفضي مشاوراتهم دائماً إما إلى طريق مسدود أو تسوية غير سارة.

ولماذا نذهب بعيداً، ونحن نعايش هذه المشكلة فى غالب الأمر فى مجتمعنا المعاصر. فهناك الكثيـر من القضايا فى عالمنا الحاضر لا يمكن حلها بطريقة مرضية لجميع الأطراف، ومن ثم فعلى الأفراد فى كلا الجانبين أن يتحلوا بالتسامح مع ما لا يتقبلونه أخلاقياً من نتائج. هذا الموقف غالباً ما يفضـي إلـى خـلاف اجتماعى، وسياسي مدمراً للشعور بالحس الجماعي. والأمثلة كثيرة فيما يخص القضايا التى تنجم عـن هـذا النوع من الخلاف منها على سبيل المثال حظر الأسلحة، والإجهاض، ومحاباة الأقليات كنوع مـن التعـويض *affirmative action*، والصلاة فى المدارس. ولكن فى مجتمع روسو لأن المواطنين لـديهم مشـاعر وقـيم

---

[1] المرجع السابق ،.ص 79, IV:1.

[2] المرجع السابق ،.ص 79, IV:1.

[3] Charles Taylor, *Sources of the Self*, (Cambridge: Harvard University Press, 1989), ص 360.

مشتركة فهم يصلون إلى مواقف أخلاقية مشتركة ليست متباعدة كثيرا أو متناقضة، لذلك فعندما يتشـاورون بصدد مسائل عامة يكون الوصول إلى الاتفاق هو الشيء الأكثر احتمالاً. ومن ثم فإن "تيلور" صـائب فـي قوله: أنه ليس مقدراً على مواطني روسو، أن ينخرطوا فى "مجادلات وتشاورات مطولة."[١]

ولكن علينا ألا نؤول وجهة نظر تيلور بحيث توحي لنا بأن روسو قد أنكـر أهميـة جميـع أشـكال التشاور بين المواطنين فى انخراطهم فى ممارسة الحكم الذاتي. فالقول بأن التشاور لن يطول ليس معناه أنـه لن يحدث على الإطلاق. لأن التشاور هو أساس سن المواطنون لقوانينهم، والذي فيه يظهـرون ويصـونون الفضيلة المدنية اللازمة؛ التى تتيح للأفراد أن يدعموا الالتزام نحو الصالح العام. ولكن على ما يبـدو مـن خلال ما يدفع به "تيلور" من حجج أنه لكي يوجد مثل هذا النوع من التشاور الـذي وضـعه روسـو مـن الضروري أن تستمر المحافظة على قاعدة اجتماعية بين الناس من خلال إزالة كل ما فى المجتمع من أشياء تمنعهم من تقاسم قيم ومشاعر مشتركة. إذاً فالمشاركة المباشرة للمواطنين فى إقرار القوانين، هذه الخبرة من المشاركة الديمقراطية لا يمكن أن تنجح إلا إذا أُزيل ما يسبب فناء الشعور بالتضامن بين الناس. وفى سـبيل هذا الهدف ناقش روسو الشروط الأساسية لخلق الارادة العامة واستمرار الحكم الذاتي للمواطنين.

وسأل روسو: تحت أى ظرف يكون الناس على استعداد لسن القوانين؟ وأورد روسو الظروف التـى تقوي من احتمال وجود شعور قوي بالاجتماعية بين أعضاء المجتمع بحيث يكونوا قادرين على سن القوانين التى يمكن للجميع تأييدها. الظروف التى من شأنها أن تساهم فى نظام كهذا من المفترض أن تشـمل؛ علـى سبيل المثال؛ وضعاً يكون فيه كل عضو من أعضاء المجتمع غير معروف لبقية الأعضـاء، وحيـث تبقـى العادات، والخرافات الموجودة غير متأصلة بعمق بحيث يمكن تعديلها لتدعيم أساس مشترك للمجتمع، وأيضاً ألا يطلب من أحد أن يحمل على كاهله ما يفوق قدرته، وأخيراً عندما يكون المجتمع متحرر مـن الاعتـداء الأجنبي.[٢]

كما سيبدو من بين أهم الظروف التى تساهم فى خلق ما يكفي من شعور اجتماعي بين الناس لتأصيل نشاط سن القوانين أن تكون هناك حاجة إلى منع القرارات التى تنبثق عن الفروق فى الثروة والملكيـة. وإلا لن تتحقق الثقة اللازمة للوصول إلى اتفاق فى التشاور. فى سبيل هذا يجب أن يـتعلم الأفـراد أن يتلمسـوا طرقهم في اقتناء الممتلكات عن طريق الحاجة إلى استخدام تلك الممتلكات للمساهمة فى مصـالح المجتمـع ككل. يقول روسو: "أياً كانت الطريقة فى تحقيق المقتنيات، يبقى الحق الخاص لكل فرد فى ما يكنـزه مـن (ممتلكات) ذات خصوصية شديدة؛ حق خاضع لحق المجتمع فيها جميعاً؛ حيث بدون هذا الحق الاجتماعي ما كان هناك تماسك للآلة الاجتماعية، ولا قوة حقيقية لممارسة السيادة."[٣]

---

[١] المرجع السابق .,ص .360

[٢] Rousseau, *On the Social Contract,* ص ص.45-46, II:10 .

[٣] المرجع السابق .,ص .29, I:9

لأنه إذا ما اعتنق الناس تلك الرؤية القائلة أن أملاكهم تخول لهم قدراً من النفوذ السياسي يتناسب مع حجم ما يملكون، سيعود النظام القائم على التفرقة السياسية مرة أخرى ليصبح عامـل رئيسـي فـى الحيـاة الاجتماعية، ويفقد المواطنون ثقتهم فى بعضهم البعض، ومن ثم ينتفي أساس استمرار التشاور لإقرار الصالح العام. وقتئذٍ ستعتلي الإرادة الخاصة كل شئ، وتروج لسياسات من شأنها بلا شك أن تكرس انعدام المسـاواة السياسية. "لأن الارادة الخاصة تجنح بطبيعتها نحو امتلاك الامتيازات عكس الارادة العامة التي تميـل نحـو المساواة."[١]

ولإيجاد اتجاه نحو الملكية الخاصة يتيح للأفراد أن يتصرفوا، ليس فقط كأصحاب أملاك، بل أيضـا كمواطنين، من الضروري أن تكون الملكية أو امتلاك الثروة بشكل معتدل. وهنا استلهم روسو أحد الهاديات، من أرسطو الذي دافع، فى مفهومه عن المدنية، كما رأينا سابقاً عن الاعتدال فى الثروة.

وقال روسو أنه لا يحب أن يكون هناك من هو ثرى جداً بحيث يمكن أن يشترى الآخـر، ولا فقيـر جداً بحيث يمكن أن يشتريه الآخر.[٢] الاعتدال فى الثروة سيحد من مدى تركيز الأفراد على تحقيـق النجـاح المادي فى السوق. ونرى هنا أن رؤية روسو لتراكم الثروة تسير فى اتجاه معاكس لرؤية لوك، وموقفه الذي يتيح وجود ثروة، واسعة وتوزيع غير متناسب لها. فالناس، فى السياق الذي اقترحه لوك، يصبحون بالنسـبة لروسو منهمكين في إحراز المزيد والمزيد من الثروة. تلك العقلية من شأنها أن تدمر جميع الفرص لإرسـاء الارادة العامة.

إن السياق الممهد لهذا النوع من المجتمع؛ الذي يجعل من الممكن تحقيق التشاور لتحديـد الصـالح العام؛ يعتمد على قدرة المجتمع في الاحتفاظ بإمكانية تحقق المساواة السياسية أو على الوضع الذي يمتلك فيه جميع المواطنون، بغض النظر عن الخلفيات الاجتماعية والاقتصادية؛ قولاً سديداً فى سن القوانين. غيـر أن المساواة السياسية لا تعتمد فقط على الاتجاهات الخاصة بالملكية أو توزيعها كما وصفنا. بل هناك بالإضـافة إلى ذلك؛ حاجة إلى قيادة فى المجتمع تساعد المواطنين على فهم القضايا الأساسية محل النزاع، والتفكير فيها ملياً من منظور الحاجة إلى إيجاد حلول تعلى من شأن الصالح العام أو الارادة العامة.

إن الارادة العامة، بالنسبة لروسو، دائماً على حق، وتميل إلى "المنفعة العامة" مع ذلك تبقى المشـكلة في أن التشاور بين الناس، بصدد سن القوانين، لا يمضي دائماً "بنفس الاستقامة."[٣] فالمواطن العادي دائما ما يقع ضحية الخداع فى ارتكاب أعمال ضارة بالحاجات الجماعية للمجتمع. ولتبديد هذا التوقع فنحن فى حاجة إلى قيادة تتكون فى هذه الحالة من سياسي محنك، ومشرع حكيم.

فالمشرع هو شخص فائق القدرة يحاول بما أوتي من قوة الإقنـاع دون الإكـراه أن يضـع إطـاراً

---

[١] المرجع السابق ،.ص 30, II:1.

[٢] المرجع السابق ،.ص 46, II:11.

[٣] المرجع السابق ،.ص 31, II:3.

للتشاور بصدد سن القوانين بطريقة تقنع الناس أن يجسدوا فى القوانين الحاكمة للمجتمع فكرة الصالح العـام. وفى شروعه فى هذا الدور يكون لدى المشرع مهمة "تغيير الطبيعة الإنسانية، وتحويل كل فرد (الذي يمثـل فى حد ذاته كلٌ متكامل، ومتماسك) إلى جزء من الكل الأكبر الذي يتلقى هذا الفرد منه حياتـه وكيانـه، أى تحويل تكوين المرء بغرض تقويته،عن طريق مبادلة الكيان الجزئي، والاعتباري بالكيان الفيزيقي، والمستقل الذي نتلقاه جميعاً من الطبيعة."[1]

والمحافظة على المساواة السياسية، التى تعد أساسية جداً لمشاركة المواطنين فى الحكم؛ تعتمد علـى إمكانية حدوث مجتمع يكون الأفراد فيه قادرين على التفكير فى أمور عامة حال مناقشتهم للقضايا المطروحة أمامهم. وحيث لا يملك الناس هذه المقدرة، فإن السياسة تتحول بالتالى إلى صراعات المصالح الخاصة حيث يستخدم المنتصر السلطة العامة لإعلاء أهدافه الخاصة على حساب بقية المجتمع. وتفادي هذه المحصلة يعتمد على أشياء كثيرة، كما أشرنا، ولكن الواضح أن قيادة المشرع هي أهم تلك الأشياء.

٦- تهديد روسو للمجتمع المدنى.

مثلما أشرنا تواً تتطلب المشاركة الديمقراطية ضرورة إقصاء مختلف العوامل التى قـد تسـفر عـن الانقسامية. فى سبيل هذا شرع روسو لسياسات قصد بها الحفاظ على شعور قوى بالفضيلة المدنية واحتـرام الصالح العام. ولكن هل فى قيامه بذلك يقدم روسو ما يكفي للحيلولة دون الوقوع فى وضع تقوى فيه المطالبة بتأييد الصالح العام بحيث يجد الأفراد أنفسهم عرضة لمجتمع استبدادي يتحدى مطالب الحريـة الفرديـة؟ أو بمعنى آخر هل ينفي منهج روسو في المجتمع المدنى أى أمل في حدوثه؟ فى هذه الجزئية نـود أن نصـف بعض العوامل التى تجعل من تحقق المجتمع المدنى مسألة صعبة بالنسبة لروسو.

فيما يتعلق بالتصويت، قد يمارس الأفراد التصويت لتحديد القوانين، ومن ثم تقرر الأغلبية المحصـلة. ومع ذلك أقر روسو بأن الناس قد لا يتفقون جميعا قبل أو أثناء عملية التصويت. ولكن بعد أن يتم التصويت يجب على كل فرد لا يتفق مع المحصلة أن يغير من موقفه بحيث يدعم الطرف الفائز.

عند إدلاء كل شخص بصوته؛ يسوق رأيه في المسألة المطروحة، ثم يتم الإعلان عن موقف الارادة العامة من خلال حساب الأصوات. لذا فعندما يفوز الرأي المخالف لرأيي؛ فإن هذا لا يدل على شيء سـوى أنني كنت مخطئاً، وأن ما كنت أظنه من الارادة العامة لم يكن كذلك. ولو ان رأيي الخاص هو الذى تغلـب لكنت فعلت بخلاف ما كنت أردت. عندئذٍ ما كنت لأكون حراً.[2]

Each man in giving his vote states his opinion on the matter and the declaration of the general will is drawn from counting the votes. When, therefore, the opinion contrary to mine prevails, this provides merely that I was in error, and that what I

---

[1] المرجع السابق., ص 39, II:7; also ص 40, II:7.

[2] المرجع السابق., ص 82, IV:2.

took to be the general will was not so. If my private opinion had prevailed, I would have done something other than what I had wanted. In that case, I would not have been free.

فى مجتمع يضج بمؤسسات مختلفة، وجماعات كثيرة قد لا يتفقون عامةً؛ بسبب مكانتهم المستقلة؛ مـع نتائج التصويت. والحقيقة أن الجماعات التى لا توافق قد تتطلع إلى الطعن فى النتائج عن طريق إرساء دعائم مزيد من النقاش للقضايا المطروحة مثار الخلاف على أمل أنه فى وقت لاحق، وبعد مزيد من الدفوع، وتقديم المزيد من الحقائق، أن يتغير رأي المواطنين. لكن روسو سيرى في هذه المحاولة تدمير للإرادة العامة. وفى اتخاذه هذا الموقف كان يدفع ضد حصول المؤسسات الخاصة على دور سياسي فعال ومستقل فى المجتمـع. ولكن الأهم من ذلك، أن حجته ستبدو هادفة إلى منع الأفراد من المطالبة بإعادة النظر فى مسألة ما فى ضوء الحقائق والدفوع الجديدة. وهو فى ذلك سيتيح للأغلبية تحطيم فرصة الأقلية فى التعبير عن وجهات نظرهم.

لذلك نجد للرقابة دور مهم فى المجتمع المدنى لدى روسو. فى هذه الحالة ترتبط الرقابة بالحفاظ على تأييد المواطنين للمفاهيم الأخلاقية العامة والملائمة التى تدعم فلسفة الارادة العامة. يقـول روسـو: "إن آراء الشعب إنما تنشأ عن دستوره"[١] ولكن حيثما يصبح المواطنون مفتتين بأفكار تأخـذهم بعيـداً عـن المفـاهيم الأخلاقية المؤصلة لمجتمعهم تكون المحصلة افتقاد الالتزام بواجبات المواطن. ولم يكن لدى روسو أية مشكلة فى تدعيم الرقابة من تلك الأنواع من الماديات التى من شأنها تحويل الناس إلى أفـراد عنـديين[*] خـادمين لأنفسهم أفراد شخصانيين، غير عابئين بالمحافظة على الشروط العامة للمواطنة. فالرقابة بالنسـبة لروسـو مهمة ضرورية، وأولئك المفتقدون لإرادة وأسس الرقابة لاشك يفتقدون إلى الصـرامة المطلوبـة لتكـريس الشعور بالفضيلة المدنية، والإخلاص المتواصل للصالح العام للمجتمع. وبمجرد أن نفقد الشعور بالمواطنـة يصبح من الصعوبة؛ إن لم يكن مستحيلاً، أن نسترجع هذا الشعور. " وينتج عن ذلك أن الرقابة قـد تكـون مفيدة للمحافظة على الأخلاق، ولكن ليس بأية حال لإعادة إرسائها من جديد."[٢]

هذا لا يعنى أن روسو قد حرم العالم الخاص، والحرية الفردية المرتبطة به تحريماً كاملاً، لكنه كـان فقط يأمل ألا يقتل هذا العالم الخاص الحس المدنى عند الناس. فالأفراد يمكنهم أن يفكروا كما يريدون ولـيس مقضياً عليهم أن يحاسبوا على وجهات نظرهم، ولكن حين تتعلق حياتهم بمتطلبات الصالح العام يجب علـيهم أن يوفقوا وجهات نظرهم الشخصية مع الحاجات العامة. هذه وجهة نظر لها أهمية خاصة عند روسـو فـى مناقشته للدين؛ فهو يقول "أن دوجمائيات... الدين لا تعد ذات أهمية سواء للدولة أو لأعضائها؛ إلا فى حـدود كونها متعلقة بالأخلاقيات، والواجبات التى يلتزم من يتقنها بأدائها للآخرين. وكل فرد بالإضـافة إلـى ذلـك

---

[١] المرجع السابق .,ص 95, IV:7.

[*] subjectivist = عنْدي؛ أي صادر عن النفس لاعتبارات خاصة، و subjectivism = الذاتانية؛ مذهب فلسفي يقيم المعرفة كلها على أساس من الخبرة الذاتية. <المترجم>.

[٢] المرجع السابق .,ص 95, IV:7.

يمكن أن تكون لديه آراء كما يريد بدون أن يكون من شأن أى جهة معرفة تلك الآراء."[١]

تمثل هذه الرؤية جزءاً مما أشار إليه روسو بمذاهب "الدين المدنى" الذى سيكون مطلوباً من الناس أياً كانت انتماءاتهم الدينية، أن يدعمونه. هذا الدين المدنى هو الذي يحدد القيم العامة المشتركة التى تساعد فـى تكريس الشعور بالمجتمع والترابط فيما بين أعضاءه. ولكن ما هي مواد هذا الدين المدنى؟ كان مـن شـأن روسو هنا أن يسمح بمبادئ دينية أساسية بعينها مثل إمكانية وجود سعادة الآخرة للعادلين ومحبـي للخيـر. أيضاً لابد أن يكون هناك احترام للقوانين، والدعوة إلى صون العقد الاجتماعي. وكان من شـأنه كـذلك أن يقصى جانباً عدم التسامح الديني، فهو يقول "إن من يميز بين عدم التسامح المدنى واللاهوتي يكون مخطئـاً ... هذان النوعان من عدم التسامح غير قابلين للفصل بينهما، إنه من المستحيل أن نعيش فى سلام مع أنـاس ننظر إليهم على أنهم ملعونين."[٢] يجب أن يمنح الأفراد حرية الاعتقاد الديني بشرط ألا يعامل أحد الآخر بعدم تسامح بسبب الفروق فى وجهات النظر الدينية.

إن مفهوم روسو للقيم المرتبطة بالدين المدنى يبدو ظاهرياً مقبولاً عند لوك. إلا أن مقاربـة روسـو لتناول الفروق الدينية لم تكن قائمة على تدعيم رؤية "لتعش وتدع غيرك يعيش" لـ "لوك" التى كان من شأنها تحقيق أساس للقيم العامة التي يمكن أن تقيم مطلباً اجتماعياً لتحديد الصالح العام، والمحافظة عليه. فلم يـرد روسو أن تتدخل الخلافات الدينية فى طريق هذا الهدف، وأمل بذلك فى إقصاء الخصام الديني عن الأجنـدة العامة.

هنا؛ من شأن هذا التعويل أن يرشدنا عن الطريقة التى كان لروسو أن يتعامل بها مع من سيمضـون فى تحديد الصالح العام بطرق تختلف عن الطريقة التى يحددها المجتمع ككل. فالذين يثابرون فى هذا الإطار قد ينتهكون المعتقدات المشتركة التى تساعد على خلق وحدة اجتماعية، ولذا من الممكن، بل من الواجـب أن يتم إقصائهم. وهنا نجد أن مجتمعنا في سعيه لخلق "الدين المدنى"، حسب روسو، يتبنى وجهة نظر "يمكن أن تنفى (الشخص الذي ينتهك معايير المواطنين) ليس لكونه فاسق، أو كافر؛ بل لأنه غير اجتماعى، لأنه غيـر قادر على حب القوانين، والعدالة بإخلاص، والتضحية بحياته إذا لزم الأمر فى سبيل واجبه."[٣] من شأن وجهة

---

[١] المرجع السابق ،.ص 102, IV:8.

[٢] المرجع السابق ،.ص 102, IV:8.

[٣] المرجع السابق ،.ص 102, IV:8.

قراءات مقترحة

Bloom, Harold. Edited. *Jean-Jacques Rousseau.* New York: Chelsea House, 1988.

Blum, Carol, *Rousseau and The Republic of Virtue: The Language of Politics in the French Revolution.* Ithaca: Cornell University Press, 1986.

=

النظر هذه أن تجعل إقصاء من يرفضون مفهوم الارادة العامة لأمور تتعلق بالضمير أمراً مستساغاً، وبـدلاً من إفراد مساحة لهم، مساحة من شأنها أن تتيح لهم الاستمرار فى مساءلة سياسات المجتمع، يبدو أن روسو سيزيلهم من المجتمع.

وبناء على ما تقدم فإن الحيز المستقل النموذجي للمجتمعات المدنية (كما ناقشناه فى الفصـل الأول) والذي يمكن أن يعمل على الحد من سلطة الحكومة ومدى تحركها وإطلاق يدها يبدو فى غيـر مـأمن فـى مجتمع روسو. بالطبع يمكن أن يكون الصالح العام للمجتمع ككل محدداً بطريقة ما تجعل ذلك الحيز المستقل واقعاً. ولكن ما ينفى احتمال هذا الترتيب أن روسو لم ير هناك حاجة إلى اصطلاح الأفراد على فهم وجهات نظر مختلفة راديكالياً بصدد مسائل أخلاقية مهمة بغية خلق حيز مستقل يتيح للأفراد التمسك بمثل هذه الرؤى المختلفة على مدار حياتهم. على العكس فالناس عندما يأتلفون فى مجتمع روسو فهم يفعلـون ذلـك لتحديـد سياسات عامة يمكن للجميع، بل يجب على الجميع أن يلتزموا بها وإذا لم يكونوا على استعداد لجعـل هـذا النشاط بمثابة الأولوية الرئيسية لحياتهم يمكن أن يطلق عليهم مواطنين فاسدين، ومعرضين للنفي.

ومع أنه فى ظل الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل، (كما ناقشناها فى الفصـل الأول)؛ يجـب علـى الأفراد ممن يعتنقوا وجهات نظر أخلاقية مختلفة، تتسم بالمعقولية، أن يخلقوا طرقاً لهذه الرؤى المختلفة لأن

=

Crocker, Lester G. *Rousseau's Social Contract: An Interpretive Essay.* Cleveland: Press of Case Western Reserve University, 1968.

Fralin, Richard. *Rousseau and Representation: A Study of the Development of His Concept of Political Institutions.* New York: Colombia University Press, 1978.

Kelly, Christopher. *Rousseau's Exemplary Life: The Confessions as Political Philosophy.* Ithaca: Cornel University Press,1987.

Levine, Andrew. *The Politics of Autonomy: A Kantian Reading of Rousseau's Social Contract.* Amherst: University of Massachusetts Press, 1976.

Masters, Roger D. "Introduction" to Jean- Jacques Rousseau, *Discourse On the Question Proposed by the Academy of Dijon: Has the Restoration of the Sciences and Arts Tended to Purify Morals?* in *The First and Second Discourses,* New York: St. Martin's Press. 1964.

Miller, Jim, *Rousseau: Dreamer of Democracy.* New Haven: Yale University Press, 1984.

Shklar, Judith N. *Men and Citizens: A Study of Rousseau's Social Theory.* Cambridge: Cambridge University Press, 1969.

Taylor, Charles. *Sources of The Self: The Making of the Kodern Identity.* Cambridge: Harvard University Press, 1989.

Weiss, Penny A. *Gendered Community: Rousseau, Sex, and Politics.* New York: New York University Press, 1993.

تزدهر جنباً إلى جنب. ففى سياق كهذا لا يتصور أنه من المحتمل ظهور مفهوم للصالح العام يمكن للجميـع أن يدعمونه بصدد قضايا محل خلاف؛ مثل الإجهاض، والصلاة فى المدارس ... الخ. ولكن مـن الممكـن للناس أن يعيشوا معا فى سلام، واهتمام متبادل للحاجات العامة للمجتمع عندما يكون هناك حـس بـالاحترام المتبادل وسط الناس بدرجة تكفى لأن تتيح لكل فرد؛ أن يعمل مع الآخرين لتحقيق مناخـاً مسـالماً لجميـع وجهات النظر المطروحة.

ولكن بما أن روسو كان لديه التزام قوى بتكريس عناصر الفضيلة المدنية التى يمكن أن تساعد على إيجاد واستمرارية الاستعداد وسط الناس للحفاظ على تأييد الصالح العام فهو لم يضمن فى رؤيتـه للفضـيلة المدنية مفهوم الاحترام المتبادل كما عرضناه هنا. السبب فى ذلك أنه لم يكن فى حاجة إليه فكمـا رأينـا أن التشاور لدى روسو قائماً على معتقدات مشتركة، ومن شأنه أن يزيل هذه الخلافات الراديكالية فى إطار رؤى أخلاقية بين الناس. ولأن تلك الخلافات لن تكون حاضرة، فإن الاحترام المتبادل كفضيلة مدنيـة لـيس لـه ضرورة على الإطلاق. بل إنه إذا أفصح البعض عن قيم شديدة الاختلاف عن تلك التي يعتنقهـا المجتمـع، سيتم إقصائهم عن المجتمع. فرؤية روسو للمجتمع المدنى ليس من شأنها أن تكون مدعمة للرؤية الليبراليـة (كما ناقشناها فى الفصل الأول) التى تتسامح مع الاختلافات الواسعة.

٧- الرد والرد المضاد.

تتمثل المشكلة الرئيسية للحياة الحديثة عند روسو فى أن المجتمع قد صار شديد الفسـاد بفعـل عقليـة ممالأة للباطل، قائمة لإحراز الحظوة، والثروة فى حين أنه؛ أي المجتمع؛ قد فقد أساس العدل المتمثل فى حس طبيعي أخلاقي لرفاهة الآخرين. فقد أراد روسو أن يؤسس المجتمع على الإرادة العامـة، أو علـى مفهـوم للصالح العام يوافق كل فرد فى المجتمع على تدعيمه. ففى تكريس الصالح العام يتصرف الأفراد فى النظـام الاجتماعي الجديد بموجب التزام بعدم التعدي بالأذى على الآخرين؛ تماماً مثلما كانوا فى حالة الطبيعة. الفرق بين حالة الطبيعة، والمجتمع الجديد؛ الذي تاق روسو إلى خلقه؛ أنه فى ظل العقد الاجتماعي الجديد، وعلـى خلاف ما جرى فى حالة الطبيعة؛ من إظهار الأفراد لاهتمامهم ببعضـهم الـبعض بـوازع حـس طبيعـي وأخلاقي؛ يكون مثل هذا الحس نتاج-ملازم لنشاط المواطنة من أجل الصالح العام.

ولكن إذا ما دمر المجتمع هذه الحساسية الأخلاقية داخل الأفراد فكيف سيمكن استعادة احترام العقـد الاجتماعي الجديد، والإرادة الأخلاقية العامة؟ بمعنى آخر، كان "للوك" أن يسأل روسو أن يوضح أسس تدعيم الارادة العامة فى مجتمع يفتقد إلى الحس الطبيعي الأخلاقى. وكان للأخير أن يدفع فى رده بأن تدعيم الارادة العامة ينبعث من استدلال واقعي عملي. فالأفراد على بينة من أنه فى غياب تدعيم مجتمع قائم علـى الارادة العامة، سيتمزق المجتمع بفعل الحرب الأهلية، والصراع. إنهم يحتاجون إلى المجتمع ليمدهم بالحاجات التى تشبع حاجاتهم الأساسية. وبفهم هذا وذاك يدرك الأفراد أنه ليس هناك بديلاً عن تدعيم الارادة العامة، وجعلها المحرك الرئيسى لحياتهم العامة. هنا سيبدو روسو مردداً لصدى هوبز؛ الذي دفع بأن أساس المجتمع المدنى

هو الحاجة إلى تحقيق السلام بحيث يكون المجتمع قادراً على العمل بطرق تخدم حاجات الأفراد.

ولكن هذه الحجة تشير إلى دافع نراه بارزاً فى قلب فكر لوك أيضا: هـو الرغبـة فـى السـعادة. ولنفترض أن الحالة هكذا، فكيف؛ والسؤال للوك؛ يختلف روسو عنى؟ رداً على السؤال كان روسـو سـيدفع بأن السعادة لا تتحقق مطلقاً إلا فى مجتمع يحكمه التزام قوي بفضيلة مدنية؛ التزام يتمثل أفضل ما يتمثل فى الارادة العامة. هنا تصبح الحياة السعيدة هي الحياة التى يتعلم فيها الأفراد أن يكبحوا نـوازعهم المتمركـزة حول المصلحة الذاتية بحيث تتوافق حياتهم، وتتشكل وفق حاجات المجتمع.

إذاً حجة روسو هنا أن السعادة لا تفقد مكانتها فى مجتمعه، ولكن كان فى ذهنه نوعاً مختلفاً من السعادة عن تلك التى وجدناها عند لوك. فسعادة الأخير فى نظر روسو تنشأ عن المصلحة الذاتية فقـط. فـى حـين يحتفي روسو بنمط من السعادة ينشأ عن المشاركة، والشعور بالمساهمة فى تدعيم الصالح العـام للمجتمـع. وأهمية فكرة الارادة العامة أنها ترمز إلى هذا التميز، وأنها؛ أي الارادة العامة؛ تُعد البيان الفعال لهذا التميز.

من شأن لوك هنا أن يدفع بأن فكرة الإرادة العامة ليست في الحقيقة بهذا الشأو الذي يظنـه روسـو. فالكثير من الناس فى حقيقة الأمر لن يثقوا فيها. وحجة "لوك" هنا: أن ما حاول عمله هـو إعطـاء النـاس الحرية ليختاروا أشكال الحياة التى يرتضونها لأنفسهم فى سياق معايير عقلية، وقواعد أشرنا إليهـا بمسـمى الفضائل المدنية. هذا النمط من الحرية يثير لدى كل فرد سؤال عما يبغي فعله في حياته. ولكن روسـو فـى المقابل، ويجعله الناس مساهمين فى معايير الصالح العام، يجب أن يهب لكل فرد الهدف الذي يجب أن تدور حوله حياته. ونمط الحرية التي تنادي بها الارادة العامة هي بالنسبة للوك منظور لما يجب علـى النـاس أن يفعلوه، وهو يشير إلى الحاجة إلى دولة سلطوية تجبر الناس على أن يكونوا صالحين.

هنا سيأخذ روسو اتجاه لوك ضمن استعراض السبب عن عدم تحول الأفراد عند لوك إلى مواطنين، فهم سيظلون مجرد حائزين للثروات جاعلين من حماية أملاكهم القضية الوحيدة فى السياسة. ومجتمع مثـل هذا يعيش فيه الناس بحكم قواعد تتيح لهم إحراز أكثر ما يمكن من ثروة لا يمكن مطلقاً أن يخلو من انعـدام المساواة السياسية. ونتيجة لهذا فإن المجتمع المدنى لدى لوك سيتألف من أشخاص يحاولون اقتنـاء الثـروة بغرض إحراز أقصى ما يمكنهم من نفوذ سياسي. هذا النوع من المجتمع سيتسـبب مـع ذلـك فـى تآكـل الحساسيات الطبيعية الأخلاقية؛ وهو ما من شأنه أن يخلق الفرد الذي مقته روسو.

إن الخلافات بين لوك وروسو تستدعى فى أذهاننا الجدال الدائر حالياً بين من يدافعون عـن مفهـوم قوى للديمقراطية مثل روسو ومن يدافعون عن مذهب المجتمع المدنى الليبرالي الذي يتحلى بالتزام شديد تجاه الحقوق الفردية مثلما رآه لوك. بالنسبة للوك يشير موقف روسو إلى وجهة نظر للمشاركة الديمقراطية تمثـل تهديداً مستمراً لحماية الحقوق الفردية. الحقوق التى يستخدمها الناس فى اختيار ما يرتضونه لأنفسـهم مـن طرق في الحياة، ولكن هذه الطرق دائماً ما تتبع فى سياق نظام من الالتزام العام بقواعد، وقـوانين أساسـية تحد من السلوك بحيث يمكن حماية الحقوق لجميع من فى المجتمع.

ولكن عندما يكون الصالح العام المحدد بصورة ديمقراطية هو الهدف السائد فى المجتمـع فـإن أي شخص قد يقف، كما جاء عند روسو، فى طريق إدراك هذا الهدف سيتم إقصاءه من أجـل الصـالح العـام، والواضح فى هذا الموقف أن حقوق الأفراد من قبيل حرية الضمير، والفكر قد تتعرض للمخاطر تحت مسمى الالتزام الشديد برؤية بعيدة المدى للديمقراطية.

إن الأمر الذي يعد من المواطنة الصالحة بالنسبة لمن يدعمون الرؤية الليبرالية للمجتمع المدنى؛ كما وردت فى الفصل الأول؛ هو الاستعداد لتدعيم الفضائل المدنية للتسامح، والاحترام المتبادل حال تتبع الأفراد لأهدافهم الخاصة فى الحياة. هذه الفضائل التي من شأنها تأمين الحقوق الفردية. ومن الواضح أن لوك؛ هـذا المدافع العظيم عن التسامح؛ كان من شأنه أن يعتنق، على الأقل ولو بشكل جزئي، هـذه الرؤيـة الليبراليـة للمجتمع المدنى. هذا في حين أن من يساندون موقف روسو إنما يفسرون الاعتماد على الحقوق الفردية على أنها، فى بعض الأحيان تعلي من شأن المصلحة الذاتية الفردية، هذا المذهب الذي ينكر احتمال وقوع شـكل من المواطنة يكون الأفراد فيه قادرين على التضحية بمصالحهم الخاصة من أجل بلوغ الصالح العام.

هذا الصالح العام الذي من شأن هوبز أن يزعم؛ فى السعي إليه؛ بأن لا لوك ولا روسو يمكنه تـأمين سعادة المواطنين. والسبب بسيط، فحكومة لوك التى تتطلب الفصل بين السلطات تعد غايـة فـى الضـعف، ومقسمة من أجل حماية حقوق أساسية للناس. وحكومة روسو التى تقوم على تشاور المواطنين إما أن تكـون ضعيفة جداً فى حماية حقوق الناس أو قوية جداً، وملتزمة بآداب الصالح العام بصورة مهددة لحقوق أولئـك غير المنخرطين أو المنصاعين ممن لا يعتنقون المعايير المقبولة للحياة السائدة.

وهنا من شأن روسو أن يرفض، وبضراوة شديدة وجهة نظر هوبز؛ مشيراً أن الطريـق الأفضـل للمواطنة، واحترام الفضيلة المدنية لا يكمن فى اللوياثان الهوبزي، بل يكمن فى الشعور بالمسئولية المكتسب عن المشاركة فى وضع القوانين التى يعيش المرء بمقتضاها. ومن ثم كان لروسو أن يدفع بـأن كـلاً مـن هوبز، ولوك قد دفعا بالمجتمع؛ من خلال هذه النزعة الفردية؛ إلى التجزىء، وذلك بحثهم الناس على ربـط الحرية بحقهم فى إنكار أهمية تلك القيم التى من شأنها إرساء دعائم الحس بالانتماء إلى مجتمع يعلـي مـن الصالح العام. فمأساة الحياة الحديثة بالنسبة لروسو والتي زينها كلٌ من لوك، وهوبز أن مشاعرنا الطبيعيـة الأخلاقية يتم إخمادها تحبيذاً لقيم الحياة الحديثة التى تحثنا على إنكار كل أهمية للجماعة، والفضيلة المدنية فى لهاثنا وراء الثروة، والمصلحة الذاتية.

الفصل التاسع

كانط: المجتمع المدنى والنظام الدولي

١ - العقل العام*

على خلاف روسو؛ خامر عمانوئيل كانط** *Immanuel Kant* (١٧٢٤ – ١٨٠٤) إعجابـاً عظيمـاً بحركة التنوير. فصار السؤال هذه المرة: لماذا كانت تجربة التنوير على درجة كبيرة مـن الأهميـة؟ وهـو السؤال الذي يمكننا استجلاء الإجابة عليه من خلال ما طالب به كانط من حماية الحرية الفكرية ضـد القـيم المهددة لهذه الحرية. على سبيل المثال انتقد كانط أعضاء الإكليروس الذين شرعوا في إقرار قواعد دينيـة بغرض ممارسة "الوصاية"، ومن ثم تقييد أو نفي الاستخدام العام للعقل، أو ما يقصد به ذلك التفكيـر العـام المستخدم فى مناقشة مفتوحة ونقدية للسياسات، والقوانين؛ التى تؤثر فى الكثير من المجالات علـى الصـعيد الاجتماعي والسياسي. فالاستخدام العام للعقل، أو ما سنصطلح عليه؛ باسم *العقل العام* *public reason* ، هو النشاط الذي يتيح للناس مناقشة مسائل مهمة، ومن خلاله يصبحون قادرين على توسيع معـارفهم وإحـراز "التقدم فى التنوير العام."[١] لقد كانت دعوة كانط إذاً إلى ما نسميه اليوم بالتفكير النقدى أو الدعوة إلـى تعلـم كيفية استخدام مهارات التفكير لاختبار افتراضات، وبراهين بنية توسيع القاعدة المعرفية للمجتمع.

ولكن ما الذي ينطوي عليه انخراط الناس فى الأنشطة المرتبطة بالاستخدام العام للعقل؟ أو بمعنى آخر ما هي القواعد أو المعايير الحاكمة التى يجب أن نتبعها فى انشغالنا بالتفكير العام، والتواصـل مـع بعضـنا البعض، والتفكير بصورة نقدية فى أمور عامة؟ هنا من الضروري لنا أن نوضح هـذه القواعـد الخاصـة بالتواصل؛ بحيث يمكن استجلاء أمر ذلك التنوير الذي أثنى عليه كانط.

بادئ ذي بدء يجب على المرء فى سبيل الانخراط في التفكير العام أن يحرر نفسه من "الوصاية التي

---

* في كتابه نقد العقل المحض؛ أراد كانط أن يتبين إلى أي حد يستطيع العقل المحض Pure Reason أن يحصل على المعرفة، وهو يقصد العقل المحض ذلك الذي لا يعتمد في تحصيل المعرفة على التجربة أو الحواس؛ إنما أنشأها من تلقاء نفسـه إنشـاء بحكم طبيعته وتركيبه. أما العقل العام؛ فيقصد به هنا جملة العمليات التي يقوم بها الفرد فـي سـياق اجتمـاعي مـن تشـاور ومناقشات للتوصل إلى قرارات بخصوص قضايا عامة. <المترجم>.

** ولد بكونجسبرج، وكان ابوه سروجياً تلقى تعليمه بإحدى المدارس الثانوية بالمدينة ثم بجامعتها التى قام بالتدريس فيها فيما بعد محاضراً اولاً ثم استاذاً بعد ذلك لعدة اعوام. اثر فى تفكيره تياران رئيسيان من التيارات الفلسفة الأوروبية: احـدهما النزعـة العقلية التى وصلته عن طريق اساتذته بالصورة التى صاغها بها "ليبنتز" وفولف؛ والتيار الآخر هو النزعة التجريبية التى شعر بتأثيرها بقوة حين وقع على بعض كتابات "هيوم" فى ترجمتها الألمانية. وكانط هو اول فيلسوف كبير لا تكتفى فلسفته السياسية؛ كما عند الكثيرين من اولئك الذين سبقوه؛ بأن تتضح وتنجلى "باعتبارات تاريخية" بل انه اراد لها ان تندمج بفلسـفة للتـاريخ. انظر الموسوعة الفلسفية مرجع سبق ذكره، ص. ٣٢٩، وايضاً جان توشار، ص. ٣٨٢. <المترجم>.

١ Immanuel Kant, "What Is Enlightenment?" in *On History,* edited by Lewis Beck White, (Indianapolis: Bobbs-Merril, 1957), ص ص 7 and 6-8. Also, see, Onoro O' Neill, "The Public Use of Reason," *Political Theory,* Vol. 14:4, November, 1986, ص ص.533-34.

يجلبها المرء على نفسه "*self-incurred tutelage*" والتي يقع في رمقها من جراء اعتماده على الآخرين ممن يتاح لهم صياغة رؤاهم الخاصة.[١] ومن ثم تصبح القاعدة الأولى أنه على كل شخص أن "يفكر لنفسه" وهذه القاعدة أو ما أسماه كانط "بالاستنارة" توحي بضرورة "تنجية الفرد من الخرافة." الخرافة التى تضعنا تحت سيطرة الآخرين الذين يفرضون علينا أفكارهم، ويجبروننا على تقبل معتقداتهم بدون مسائلة. أهمية هذه القاعدة أنها ترسي دعائم الشرعية لواحدة من أهم العناصر الخاصة بالاستخدام العام للعقل فى المجتمع المدنى، خاصة بغرض صياغة الأفراد لرؤيتهم التى سيعيشون عليها، ويقارنون بها تلك الرؤى أو المواقف التى يتبناها الآخرون. وهو الهدف الذي لا يمكن تحقيقه إذا ما تماثلت جميع الرؤى، مثلما يحدث عند تقاعس الناس عن التفكير لأنفسهم، وتسليمهم بأية طريقة في التفكير تُفرض عليهم.[٢]

القاعدة الثانية التي تشكل أهمية للعقل العام تتمثل فيما أشار إليه كانط بوصفه قاعدة "الفكر المتسع." هذه القاعدة تعد الأساس لإرسائنا؛ نحن والآخرون؛ وجهة نظر عامة وكلية يمكن للمرء أن يستخدمها فى تقييم آراءه وأحكامه الخاصة، وأيضاً فى البحث مع الآخرين عن مقاربات عامة للهموم المشتركة. ما هي تلك النظرة الشاملة وكيف يمكن تحقيقها؟ إذا كان لنا أن نبدأ بهذا السؤال فسوف نقول أن وجهة نظر مثل هذه لا يمكن لها أن تنطلق من موقف متجاوز للمبحث الإنساني، ولنقل مثلاً من منظور متخيل غير واقعي يقع بمنأى عن تجربة المجتمع، بل على العكس إنها وجهة نظر مشتركة تنشأ عند محاولة الناس فهم وجهات نظر بعضهم البعض بأكمل شكل ممكن. وفى تواصلنا مع الآخرين بهذه النية فنحن نوسع من مدى فهمنا بحيث نغدو قادرين على إحراز منظور شامل عن القضية موضع المناقشة.[٣] فوجهة النظر المشتركة إنما تكون بالاكتمال، وإرساء الفهم بقدر ما تتيحه القضية أو المسألة قيد التناول، فهي كما يتضح وجهة نظر تتجاوز ما هو مألوف من أحكام اعتباطية، وعلى الجميع من أجل تحقيق هذا الفهم الممتد، أو كما اسماه كانط "المتسع" أن يفتحوا عقولهم لوجهات النظر الأخرى، وذلك بألا يسمحوا "لظروفهم الشخصية الخاصة أن تملى عليهم أفكارهم، وبحيث يكون كل شخص قادر على وضع نفسه فى موقف الآخر."[٤]

القاعدة الثالثة التى يجب اتباعها فى تحقيق الاستخدام العام للعقل تتمثل في "التفكير المتسق."[٥] حيث يجب على الأفراد أن يكونوا دائماً تحت حكم القاعدتين الأولتين، كمسألة اعتياد، خاصة أنهم يجب ألا يتيحوا للحكم الاعتباطي أن يحدد تفكيرهم، وعليهم دائماً أن يسعوا لفهم وجهات نظر الآخرين فى مجرى تحقيق الموقف العام المشترك منها بغرض إصدار الأحكام حول القضايا. وإذا افترضنا انه عندما يتبع الناس هذه

---

١ Immanuel Kant, "What Enlightenment?", ص 3

٢ Immanuel Kant, *Critique of Just Judgement*, trans. J. H. Bernard, (New York, 1951), ص ص 136-37, See also Onora O' Neill, The Public Use of Reason,' ص ص.543-44

٣ Kant, *Critique of Judgement*, ص. 136

٤ المرجع السابق ,.ص. 544. Also, O' Neill, "Public Use of Reason," ص 137

٥ Kant, *Critique of Judgement*, ص ص 136-37. Also, O' Neill, "Public Use of Reason," ص ص.544-45

القواعد ويتشاوروا فيما بينهم بطريقة تكرس تلك القواعد سيكون ممكناً تدعيم فضيلة الاحترام المتبادل كما وردت فى الفصل الأول.

ولكن ، لماذا يتحتم على الناس تبنى هذه القواعد، واتخاذها أساس للتواصل والاتصال فيما بينهم؛ ومن ثم لتأمين الاستخدام العام للعقل؟ هنا نقول أن الفلسفة الأخلاقية لـ "كانط" قد قامت على تناول هذا السؤال، خاصة أن هناك قانون أخلاقي أساسي يطلق علية *الأمر المطلق** *categorical imperative* ؛ يقضى بأن يعامل كل شخص فى المجتمع كغاية وليس كوسيلة. ففى معاملة الناس كغايات علينا أن نحترم حريتهم، ولا نجعلهم مجرد وسائل في منظومة تخدم مشروعات الآخرين أو مشروعاتنا. ولا شك أن الأمر المطلق فى إلزامنا بمعاملة الآخرين كغايات، وليس كوسائل سيبدو مقتضياً منا أيضاً أن نسلك في تفاعلاتنا مع الآخرين بطريقة من شأنها أن تدعم تلك المعايير الخاصة بالاتصال، والتواصل التى حددها كانط من أجل تأمين الاستخدام العام للعقل.[١]

هنا، وبغرض تحقيق هذا النوع من الاتصال الذي يتيح للناس أن يعاملوا بعضهم البعض كغايات، ويضعوا فى اعتبارهم وجهات نظر الآخرين يجب إرساء عدة سنن، وشرائع للحياة. الشريعة العامة الأكثر وضوحاً فى هذا الصدد هي الالتزام بالسماح للناس "بحرية غير محدودة لاستخدام عقلهم الخاص للتحدث عن شخصهم.[٢] فالشخص الحر فعلياً يسعى للتحرر الكامل من جميع العناصر التى تُثلم أو تدمر قدرته على تجاوز العوائق التي تعترض تفكيره، وذلك من أجل أن يحدد، هو والآخرون، تلك المعايير المشتركة المعقولة التى يمكن للجميع احترامها. والواضح أنه بناء على هذه الحاجة إلى الحرية، سيستتبع ذلك أنه لا يمكن للاستخدام العام للعقل أن يوجد إلا فى مجتمع يضمن هذه الحرية. والنوع الوحيد لمجتمع يحقق هذا هو المجتمع المدنى، لأن المجتمع المدنى هو فقط الذي يؤمن لكل فرد الحقوق الأساسية المطلوبة للانضمام إلى عالم مستنير.

وفيما يلي من الجزئيات العديدة في هذا الفصل سنرى أن مناقشتنا للنظرية السياسية لكانط إنما جاءت لتبين كيف أن مبدأ الدعوة إلى معاملة الآخرين كغايات يمكن أن يجد التعبير الواقعي، والملموس عنه فى كُلٍ من المؤسسات الداخلية فى المجتمع المدنى، والعلاقات الدولية بين الدول التى تحافظ على مناخ من السلام الضروري لتأمين المجتمع المدنى. فى سبيل هذا نقوم هنا باستعراض الشرائع المدعمة لمجتمع ملتزم بالمحافظة على الاستخدام العام للعقل. والخطوة الأولى نحو هذا الهدف تتمثل في إجراء مناقشة أعمق لمفهوم الأمر المطلق؛ بأن نبين كيف يسوق كانط هذا الواجب الأخلاقي الأساسي ويجعل منه أمراً أساسياً لنظامه السياسي. وللوصول إلى هذا الهدف من الضرورى أن نورد فهم كانط *للعقل العملى* *practical reason* .

---

* الأمر المطلق تعبير صوري بحت لا يحسب حساباً للبواعث والأهداف المستمدة من التجربة، ولكن شكله الصوري لا يعني أنه فارغ أو خال من المضمون؛ فهو لا يأمر بإتيان فعل إلا بما يتفق مع مسلمة هذا الفعل؛ راجع "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"؛ كانط، ترجمة د. عبد الغفار مكاوي ١٩٦٥. <المترجم>.

[١] O'Neill, "Public Use of Reason," ص541.

[٢] Kant, "What is Enlightenment?" ص6.

٢- عملية العقل العملى.

فى مناقشته للعقل العملى أفادنا كانط بوجود "قاعدة لإصدار الأحكام" ينبغي على الأفراد أن يتبعوها. ما هي تلك القاعدة؟ يقول كانط:

لتسأل نفسك؛ إذا ما كان الفعل الذى تبغى القيام به يفترض أن يتم بواسطة قانون الطبيعة الذي أنت نفسك جزء منه؛ هل كنت ستعتبر الأمر ممكنا من خلال إرادتك؟ الحقيقة أنه قياساً على هذه القاعدة؛ يقرر كل فرد ما إذا كانت تصرفاته سليمة أم خاطئة من الناحية الأخلاقية. فالناس دائماً ما تسأل:إذا كان المرء منتمياً لذاك النظام الذى يسمح أي فرد لنفسه التحايل عليه عندما يكون ذلك فى صالحه، أو أن يشعر آخر بالرضا فى إنهاء حياته بمجرد دخوله فى سقم كامل منها، أو أن يبدو ثالث على خلاف كامل فيما يخص حاجات الآخرين، فهل من شأننا أن نتقبل بكامل إرادتنا أن نصير أعضاء فى مثل هذا النظام؟[١/*]

ask yourself whether, if the action which you propose should take place by a law of nature of which you yourself were a part, you could regard it as possible through your will. Everyone does, in fact, decides by this rule whether actions are morally good or bad. Thus people ask: if one belonged to such an order of things that anyone would allow himself to deceive when he thought it to his advantage, or felt justified in shortening his life as soon as he were thoroughly weary of it, or looked with complete indifference on the needs of others, would he assent of his own will to be a member of such an order of things?

لقد اعتقد كانط أن طريقة إقرار مفاهيم أخلاقية صالحة على المستوى العام هو أن نسأل أي المعايير التى من شأن جميع الأفراد العقلاء أن يضعوها فى اعتبارهم حتى تكون ملزمة بصورة عمومية. هنا، وفى إقرار الأسس الأخلاقية للسلوك يكون المرء بصدد أن يسأل نفسه عن النظام الأخلاقى ليس فقط للمرء نفسه بل لجميع الأفراد العاقلين. عندما يتخذ المرء هذا المنهج لتحديد أساس التصرف يمكنه آنئذ أن يقر المعايير الأخلاقية التى من شأن جميع العقلاء أن يصدقوا عليها بصفتها أسس للتصرف. فليس لعاقل، حسب كانط، أن يقبل الخداع كمنهج سليم فى حياته، ولا من شأنه أن يرتضى الانتحار خياراً عندما يشتد به الأمر. علاوة

---

١ Immanuel Kant, *Critique of Practical Reason*, trans. Lewis White Beck (Indianapolis: Bobbs-Merrill: 1956), ص 72.

* لا يشكل العقل العملى فى نظر كانط عقلاً انتهازياً. واوامر العقل العملى تفرض نفسها كمطلقات لا يجوز تجاهها القبول بأي خروج او تجاوز. والتعليم والأمر الاخلاقى الموجود فى الغايات لا يمكن فى أي حال من الاحوال ان يرتبط ويرتهن بالوسائل، حتى ولو كانت هذه الوسائل تسمح باختصار الطريق المؤدى إلى الغايات. والمثال الأسمى عند كانط هو "السياسى الأخلاقى" وليس المكيافللى. والأخلاق دائماً هى الحكم الذى لا حكم بعده فى السياسة. وشعار السياسى الأخلاقى لا بد ان يكون حسب كانط: "لتكن العدالة هى السيدة الآمرة Iereat Mundus. ويقيم كانط من بعض النواحى جسراً بين روسو فى "*رسالة حول اصل انعدام المساواة*" وبين هيجل. فهو يكمل ويمنهج، ضمن فلسفة عامة، "الفكرة الكامنة" عند الفلاسفة، والتى اعلنتها الثورة، وهى تعلق السياسة بالحق والأخلاق وتبعيتها لهما. انظر جان توشار، ص. ٣٨٢. <المترجم>.

على انه؛ أي العاقل؛ لن يتقبل أن تذهب مواهبه، وقدراته هباء دون تطويرها، ومن ثم فهو لن يرتضى لنفسه أيضا أن يبدى عدم اكتراث بحاجات الآخرين.[١]

تشير هذه الأمثلة إلى الواجبات الأخلاقية، التى تنبعث عن العقل العملى إلى حقيقـة أوسـع، وأكثـر احتواء؛ بالنسبة لـ "كانط"؛ وهى أن هناك واجب عمومى *universal duty* نحو تدعيم مبدأ أخلاقى أساسي دعاه باسم الأمر المطلق. هذا الأمر المطلق يقول بأننا علينا ألا نتصرف إلا وفق تلك القاعدة التى يمكـن أن نبغي لها أن تكون بمثابة قانوناً كلياً**.[٢]

اعتقد كانط أن مفهومه عن الأمر المطلق قد قدم بياناً دقيقاً يتعلق بالطريقة التى يجب على الأفـراد أن يسلكوا بها في تفاعلهم بين بعضهم البعض. كيف يمكن هذا؟ مبدئياً يقوم الأمر المطلـق علـى مبـدأ عـدم التناقض *noncontradiction* وهو ما يعنى أن المعيار الأخلاقى الذى يحدد طريقة الحياة لا يمكن مطلقاً أن يتناقض مع نفسه. فى المقابل ستكون هناك بعض المعايير الأخلاقية تكون متعارضة عندما يتبعهـا الفـرد، وبالتالي لا يجب اتباعها. على سبيل المثال أن المعيار الخاص بالتعهد برد الدين لا يشير إلى طريقة للحيـاة تنطوي على تناقضات صارخة، ولكن مفهوم رفض رد الدين المتعهد به تعنى ذلك. هذا التمييز بالنسبة لكانط جلي وواضح فى حد ذاته، فإذا كان مفهوم التعهد قد سمح لي بعدم رد الدين لصاحبه كما وعدتـه إذاً "لـن يكون من شأن أحد أن يصدق أي شيء وعده به أحد، بل سيسخر من كل العبارات من هذه الشاكلة؛ التى لن تمثل آنذاك سوى ادعاءات فارغة."[٣]

كما أن الأمر المطلق فى اقتضاءه بأن نعيش وفقاً لمعايير غير متناقضة إنمـا يضـع أساسـاً لتحديـد الواجبات الخاصة، والفعلية التى يجب أن نلتزم بها جميعاً. هذه الواجبات تشير إلى خـط واضـح لأنـواع السلوك التى يجب أن نتعامل بها مع الآخرين. فقد ذكر كانط أن القانون الأخلاقي العام يتطلب أن يكون أي معيار أخلاقى نتبناه كأساس لتصرفاتنا قائماً، ومصمماً بحيث يقتضي أن نعامل الآخرين كغايات فى حد ذاتهم وليسوا كوسائل لغايات الأخرين.**[١]

---

[١] Immanuel Kant, *Groundwork of the Metaphysic of Morals*, translated by H. J. Paton (New York: Harper Torchbook, 1956), ص ص.89-91

** وردت في النص الأصلي "تأسيس ميتافيزيقا الأخلاق"؛ هكذا: act only on that maxim which you can at the same time will that it should become a universal law. أي؛ اعمل دائماً بحيث يكون في استطاعتك أن تجعل من قاعـدة فعلك قانونا كلياً للطبيعة" المرجع السابق. <المترجم>.

[٢] المرجع السابق., ص. 88. Italics are in the text.

[٣] Kant, “Metaphysical Foundations of Morals,” in “*The Philosophy of Kant*, edited by Carl Friedrich, (New York: Modern Library, 1949), ص. 171.

** من الصعب هنا تصور كيفية تطبيق القانون الأخلاقي على الفكر والعمل، ومن البراهين التي أوردها كانط فـي نقـده للعقـل العملي لا يمكننا أن نعبر عن القانون الأخلاقي بطرق متعددة ومتعادلة؛وأبرز صياغة بين الصياغات التي يراها متعادلـة فـي تعبيره عن الأمر المطلق هي هذه: "اعمل بحيث تعامل الإنسانية ممثلة في شخصك وفي الآخرين لا باعتبارها وسيلة فقط بـل =

وتحديد الحاجة إلى معاملة الآخرين كغايات يمثل واجب عام كان فى نية كانط إرساءه كمبـدأ ينبغـي على الجميع اتباعه على مدار حياتهم. وفى هذا علينا أن نحدد، وبوضوح جميع الطرق المختلفة التى سيتم بها الإفصاح عن هذا المبدأ. وقد راود كانط أملاً فى إعطاء هذا المبدأ واجهة تطبيقية، ليس في تحديد واجباتنـا فحسب، بل أيضاً في تحديد تلك السنن التي تمكن الفرد، والمجتمع أيضا من معاملة الناس كغايـات ولـيس كوسائل.

إذاً فقد بحث كانط فى المقام الأول عن إظهار الواجبات الفعلية التى يجب على الأفراد اعتمادها بغرض منح الآخرين الكرامة التى يستحقونها. وفى سبيل هذا ميز كانط الواجبات الأخلاقية عن الواجبات الشرعية. فالواجبات الأخلاقية التى تجسد مطاب معاملة الآخرين كغايات تشتمل على واجبات من قبيل عـدم الكـذب، وتطوير إمكاناتنا إلى أقصى حد، والإحسان إلى الآخرين فى معاملتنا إياهم. وفى سلوكيات حياتنـا اليوميـة علينا أن نفصح عن "أخلاق" تتضمن "كبح الذات" *"self-constraint"* ، أو "الفضيلة" *"virtue"* بأن نجعل هذه الواجبات بمثابة القاعدة التي ننطلق منها في تصرفاتنا. وهنا فإن قواعـد الاتصـال أو التواصـل مـع الآخرين ، تلك التى أسهبنا فى شرحها آنفا ستبدو واقعة تحت فئة الواجبات الأخلاقية، حيث أنها تصف لنـا الكيفية التي يجب أن نتواصل بها مع الآخرين فى مجرى محاولتنا تحقيق الاستخدام العام للعقل. ومن ناحيـة أخرى فإن الواجبات الشرعية هى قواعد ملزمة قانونياً، ومفروضة من الخارج مـن قبـل سـلطة سياسـية شرعية.[٢] هذه الواجبات تجسد أيضاً الالتزام بمعاملة الآخرين كغايات، وهى ملتصقة، كما سنرى فى مناقشـة المجتمع المدنى عند كانط، بقيود شاملة مفروضة من الخارج، كوجه مقابل للوازع الأخلاقي الذي يفصح عن أشكال ضرورية من كبح الذات، في حالة الواجبات الأخلاقية. خاصة أن الواجبات الشرعية تشير إلى تلـك القواعد التى يجب اتباعها بغرض حماية نفس الحقوق، والحريات لكل فرد فى المجتمع.

فى الجزئية التالية نقوم باستعراض هذا البذل الذى قام به كانط لتجسيد مبـدأه الأخلاقـى الرئيسـي لمعاملة الناس كغايات، وذلك من خلال مؤسسات المجتمع المدنى. وقبل أن نمضى فى ذلك من المستحسـن كطريقة لترقب ما سيدلي به هيجل؛ مثلما سنرى فى الفصل التالى؛ أن نشير إلى أن هيجل لم يعتقد أن كـانط قد أتم ما ينبغي من عمل مناسب يظهر طبيعة المؤسسات، والممارسات الفعلية التى تجسد مبدأه الأخلاقـي

=

باعتبارها دائماً غاية أيضاً". وقد وردت في النص الأصلي هكـذا: *"Act so as to treat man, in your own person as well as in that of anyone else, always as an end never merely as a means."* انظر "*الموسوعة الفلسفية*. ص. ٣٣٠ <المترجم>.

[١] Immanuel Kant, *Grundwork of the Metaphysics of Morals,* ص 95. Also, "Metaphysical Foundations of Morals, in *The Philosophy of Kant,* ص 178. Here Kant says that the main practical imperative is: "*Act so as to treat man, in your own person as well as in that of anyone else, always as an end never merely as a means.*" Italics in text

[٢] Immanuel Kant, *Ethical Philosophy, Part II.. Metaphysical Principles of Virtue,* translated by James W. Ellington, (Indianapolis: Hackett, 1983), ص ص. 53, 82, 141.

الرئيسي. والحقيقة أن أمل هيجل كان تحقيق ما فشل فيه كانط؛ وهو، على حد ما رأى وصف المؤسسـات، والممارسات التى لها أن تضع أمل كانط فى تحقيق حرية حقيقية على أرض الواقع.

٣- المجتمع المدنى عند كانط.

يقوم المجتمع المدنى على وجود القوانين التى وضعت، وكُرست بحكم الدستور من أجل تأمين الحقوق لجميع المواطنين. وعلى الدولة فى المجتمع المدنى أن تعتمد القوانين التى تحمى حقـوق النـاس.[١] وبقبـول الأفراد سلطة الدولة عليهم إذاً أن يحافظوا على أساس لتأمين حقوقهم، ولهذا السبب من المبدئي أن يدخلوا فى المجتمع المدنى. فمنح الحقوق الأساسية للناس يتفق، والمبدأ الكانطي الرئيسي القائل بأنه علـى الأفـراد أن يعاملوا بعضهم البعض كغايات. هذه هى الحالة التى بسببها اعتقد كانط أن الأفراد فى المجتمـع المـدنى لا يعاملون كغايات إلا عندما يتمتعون بحرية متساوية، ولكن من الواضح أن هذه الحرية ليست ممكنـة مـا دام الأفراد لا يملكون حقوق أساسية متساوية. وبالنسبة لكانط يتمثل المبدأ الكلي للحق في "كل فعل يمكن بنفسـه؛ أو بالحكمة التى يمثلها؛ أن يجعل من حرية كل فرد ملازمة لحرية كل شخص آخر بما يتفق مع قانون عـام صحيح."[٢]

وفى المجتمع المدنى أيضاً؛ يتحقق مبدأ الحرية المتساوية بالاستخدام السليم للإجبار *coercion*، وهـذا يعنى أن الأفراد لا يمتلكون حرية متساوية مع الآخرين إلا عندما يكون هناك قيود شرعية؛ أي قوانين ملزمة شرعياً تستخدم الإرغام لكي تضمن انتهاء الناس عن إتيان أية أفعال "تعـوق الحريـة" أو تعتـرض سـبيل الآخرين في حصولهم على ما يستحقونه من حقوق.[٣] ويجب أن تُسن القوانين؛ بحيث تحافظ على شكل مـن "الإجبار المتبادل" *reciprocal coercion* الذى عنى به كانط وجوب انصياع الجميع وخضوعهم، بصورة متساوية، لقواعد وقيود غرضها الوحيد حماية حرية الجميع، وبصورة متساوية. وبالطبع قد يتصرف البعض كما يتطلب القانون لوعيهم بالالتزامات التى يفترض عليهم الوفاء بها نحو الآخرين في ظل القـانون أو مـا يمكن الإشارة إليه كإحساس بالواجب. بيد أن كانط لم يشأ لحماية الحرية المتساوية أن تقـوم علـى مجـرد إحساس بالواجب، بل أراد لها أن تقوم فقط على إمكانية الإجبار أو القسر الخارجي الـذى يضـمن تـدعيم الجميع للقوانين التى تمنح الحقوق لكل فرد.[٤]

ولكن لماذا الإجبار على أية حال؟ لماذا لا يتقبل العقلاء الالتزام بواجبات أخلاقية، ويكيفـون أنفسـهم إرادياً وفق معايير من شأنها تدعيم حقوق الآخرين؟ هنا رأى كانط أنه برغم قيام المجتمع المدنى على فكـرة

---

[١] Immanuel Kant, *The Metaphysical Elements of the Theory of Rights,* in *Kant's Political Writings,* ed. by Hans Reiss, (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), ص 136.

[٢] المرجع السابق., ص. 133. Italics in text.

[٣] المرجع السابق., ص. 134.

[٤] المرجع السابق., ص ص.134-35.

رئيسية لحماية حرية كل شخص بصورة متساوية يبقى من الوارد أن يكون الأفراد مدفوعين فـى أنشـطتهم اليومية بعوامل غير أخلاقية مثل دوافع، ومشارب المصلحة، والرغبة. فى هذه النقطة يعد كانط مشابهاً لـ ـ "هوبز" أكثر من لوك. فحالة الطبيعة عند لوك تتجلى عن أفراد عقلاء يقبلون القيود المطلوبة لتأمين الحقوق. فى حين أن هوبز لم يتصف بهذا التفاؤل، وكانت حالة الطبيعة لديه حالة حرب. ومن ثم يرى كانط؛ شأنه فى ذلك شأن هوبز؛ أن الدافع وراء تصرف المرء كما ينبغي يتمثل في خوفه من العقـاب. ومـن ثـم فالنـاس تتصرف وفق ما تتطلبه الأخلاق، ولكن ليس دائماً من منطلق دوافع أخلاقية. فالمجتمع المدنى وسيلة مهمـة لتعزيز أغراض العقل العملى أو الأخلاقيات العملية حتى وسط الأشخاص الذين قد لا يكونون مدفوعين فـى اغاب الأحيان للتصرف وفق احكام العقل. فى هذا السياق ذكر كانط أنه يمكن "لكل فرد أن يكون حراً مادمنا لا نتدخل فى حريته من خلال *أعمالنا الخارجية* *external actions* حتى لو كانت حريته محـل اخـتلاف كامل معى أو رغم ما قد يعتمل فى نفسي من رغبة في حرمانه إياها."[١]

كما أن الإجبار ليس بالطريقة الوحيدة التى من خلالها نضمن الانصياع لمعايير القـانون الأخلاقـى، خاصة فيما يتعلق بحقوق الآخرين. فبالإضافة إلى ذلك أفاد كانط بأنه فى "المجتمع المدنى" يتم تنظيم المصالح المختلفة بحيث تكون مصلحة كل فرد قادرة على مراقبة نفوذ المصالح الأخرى، والحد منها، وبالتالي يمكـن درء ذلك الوضع الذي يمتلك فيه أحد الاشخاص أو إحدى الجماعات ما يكفي من قوة لتهديد حقوق الآخرين. وهو الوضع الذي "توجد فيه المعارضة المتبادلة بين أعضاء المجتمع جنباً إلى جنب مع ادق تعريف للحرية، ومع إرساء حدودها بما يتسق مع حرية الآخرين."[٢] بهذا الترتيب يصير الأفراد قادرين على المحافظة علـى "اتحاد مدني" يدرك فيه كل امرئٍ أهمية الآخرين فى تحقيق مجتمع ينتفع فيه الجميع.[٣] هنا ذكر كانط أنه حتى ولو جنس من "الشياطين الدواهي" *intelligent devils* لابد أن يكونوا قادرين على تحقيـق هـذا التنظـيم الاجتماعى.

وجود تعددية من كيانات عاقلة يقتضى وجود قوانين كلية لاستمرارهم، ولكن إذا ما كان كل منهم يرنو خفية لأن يعفى نفسه من هذه القوانين؛ فإن الأمل يبقى في إرساء دستور بطريقة تسمح؛ رغم تصارع نواياهم الخاصة؛ بمراقبة بعضهم البعض، والخروج بمحصلة مؤداها أن سلوكهم العام هو نفس السلوك الذي كـانوا سيسلكونه في غياب تلك النوايا.[٤]

Giving a multitude of rational beings requiring universal laws for their preservation, but each of whom inclined to exempt himself from them, {the hope is} to

---

[١] المرجع السابق، ص 133. Italics in text. See on this point, Patrick Riley, *Kant's Political Philosophy*, (Tortowa, New Jersey: Rowan and Littlefield, 1983), ص ص 9-17.

[٢] Kant, "Idea for Universal History," in *On History*, ص 16.

[٣] Kant, "Idea for Universal History," ص ص 16-17; "Perpetual Peace," *On History of the Theory of right*, ص 139.

[٤] Kant, " Perpetual Peace," *On History*, ص *112.*

establish a constitution in such a way that although their private intentions conflict, they check each other, with the result that their public conduct is the same as if they had no such intentions.

ورغم أن رؤية كانط تعد امتداداً لرؤية هوبز عن الطبيعة الإنسانية، فمن الأهمية بمكان أن نلاحظ أنه؛ أي كانط؛ لم يقبل الشكل الوحدوي للدولة كما ورد عند هوبز، ذلك الشكل الذى تكون فيها السلطات الرئيسية متمركزة فى يد جهة واحدة من الحكومة. بل نجده يقبل بوجود دولة تشتمل على وجهة نظـر لـوك القائلـة بالفصل بين السلطات."[١] فمن خلال تقسيم مهام السلطة فى المجتمع المدنى على أفرع أو جهات منفصلة؛ هى التنفيذية، والتشريعية، والقضائية، لا يمكن لسلطة من الثلاثة أن تصبح من القوة ما يمكّنها من تهديد حرية أى فرد من المواطنين. وكما جاء عند لوك، ستكون السلطة التشريعية هى السلطة الأسمى أو الأرفع شأناً، حيث يشار إليها بالسلطة الحاكمة، ومن ثم فالسلطة التنفيذية هى التى تحكم بما يتفق مع القانون. والسلطة التشريعية هى التى تسن القوانين العادلة للجميع، ومن ثم فهي بلا شك سيكون عليها مسئولية حماية الحقوق الأساسـية لجميع المواطنين.[٢] والحقيقة؛ كما يقول كانط؛ أنه فـى أيـة جمهوريـة حقيقيـة يكـون "النظـام النيـابي *representative system* للشعب هو النظام الذى يتم بموجبه مراعاة حقوق الناس بواسطة من ينوب عنهم من ممثلين يمثلوا الإرادة الموحدة للمواطنين."[٣] ويبدو هنا أن كانط، شأنه شأن لوك، لم يرغب في دولة تكون سلطاتها من القوة غير المراقبة كما كان الأمر عند هوبز فى رؤيته للدولة في المجتمع المدنى.

إذاً بالنسبة لـ "كانط" هناك ميكانيزمات أو آليات فى المجتمع المدنى تمكّـن الأفـراد مـن إخضـاع مصالحهم للمطلب العام المتمثل فى حماية حقوق متكافئة للجميع. والأفراد على اسـتعداد لتأييـد ممارسـات ومؤسسات الدولة التى ترعى هذا الهدف حتى لو كانوا من الناحية الشخصية معنيين بصورة اكبـر بضـمان وضع مصالحهم الخاصة فى المقام الأول. لماذا؟ وعلى أى أساس من شان الأفراد الذين يحركهم، وبدرجـة كبيرة، السعي لبلوغ المصالح المادية، أن يعتنقوا هذه الفكرة من المجتمع المدنى؟

٤- الخطة السرية للطبيعة.

تبرز إجابة كانط على هذا السؤال السابق في مقاربته لتفسير معنى التاريخ. فنحن عندما ننظر إلـى التاريخ من وجهة نظر أفراد يعيش كل منهم وفق جوانحه الشخصية سنجده موحياً بعالم غير قادر على إنجاز أو تحقيق مجتمع مدنى. فلن يقنع كل شخص إلا بسعيه وراء مصالحه الخاصة دون اكتراث بإرساء مجتمـع ملتزم بتوفير الحرية المتساوية. بيد أن كانط قد رأى في التقدم الأخلاقى أمر لا مناص منه، وبناء على ذلـك

[١] Kant, *The Metaphysical Elements of the Theory of Rights,* ص139.

[٢] المرجع السابق.,ص ص138-39. Italics in text.

[٣] المرجع السابق.,ص 163. Italics in text.

يمكن النظر إلى كل عنصر في الحياة البشرية كإسهام في تحقيق الغاية العقلانية المتمثلة فى الحرية المتكافئة. ومن ثم فحتى المصلحة الذاتية، وبموجب هذا المنظور حول المجتمع تصبح بشكل أو بأخر جانباً مساهماً فى التقدم العام الذى يحقق ما يضمنه المجتمع المدنى من حقوق وحريات. والمسار الطبيعي للتطور الإنسـاني لا يتم مضاعفته بمحض الصدفة؛ حسب كانط؛ بل بواسطة "الخـيط الهـادى" للعقـل *"guiding thread of reason"* ، وبالتالي على الجميع أن يعملوا فى سبيل إدراك الأهداف الأعم للعقل؛ حتى ولو كانوا على غير وعى بعمل ذلك. فعندما ننظر للتاريخ من هذا المنظور التتبعى عند كانط؛ يصـبح مـن الممكـن أن نضـع سيناريو يبين احتمالية تطور الجنس البشرى من البدايات المبكرة فى حالة الطبيعة؛ التى اعتمد فيها الجـنس البشرى على غرائز، ورغبات خالصة؛ إلى ما تلى ذلك من تطور ثقافي حيث صار هناك إطار من القوانين العقلية، والمجتمع المدنى لما يأتى به الإنسان من أفعال.[١]

يتشابه تفسير كانط لمجرى التاريخ مع رؤية هوبز لتطور المجتمع المدنى عن حالـة الطبيعـة. فقـد افترض كانط أن البشر فى حالة الطبيعة يظهرون نوعاً من العدائية تجاه بعضهم البعض من شأنها؛ أي هـذه العدائية؛ أن تهدد أو تودي بالمجتمع. وأطلق كانط على هذه التجربة حالـة "المخالطـة غيـر الاجتماعيـة" *unsocial sociability*. فالرغبة الطبيعة للجنس البشرى تتمثل عند كل شخص في "أن يجعل كـل شـيء يمضي على هواه أو حسبما يتمنى."[٢] ومع ذلك فلهذا النهم الطبيعي أن يساعد، بدلاً من تهديد الحياة، فى جعل الناس اكثر مرونة وإبداعاً. أما أن تأتي الخبرة مع الآخرين حاملة خطورة على وجود المرء فإنها توقظ لدى الأشخاص جميع القوى الأساسية التى ظلت كامنة لولا هذا الظرف. هنا، وفى مواجهة الكثير من الأخطـار يتعلم الأفراد أن يسرجوا كل الطاقات المطلوبة لتأمين حياتهم.[٣]

ومع هذه اليقظة الوليدة يصير الأفراد شيئاً فشيئاً بما يكفى من الاستنارة لأن يبدءوا فى تقـدير أهميـة خلق مجتمع يتمثل في "اطار أخلاقى عام" أو مجتمع لا يصبح فيه الفرد مهدداً من قبل الآخرين.[٤] ومـن ثـم ينتقل الناس من ظرف يعيشون فيه تحت رحمة الآخر إلى وضع يعيشون فيه في ظل أطر اجتماعية تسـهل تحقيق أغراض أسمى، أي فى هذه الحالة حياة تتوافق مع ما تمليه الأخلاق، أو احترام القيود التـى تحمـى حرية الآخرين. فى هذا الوضع الجديد، يكتشف الأفراد أنه لا يمكن خرق "الحرية المدنية دون أن تكون هناك نتائج وخيمة شعرت بها الإنسانية، وبلا شك على مر حياتها."[5] ومن ثم فإن ظرف المخالطة غير الاجتماعية "هو فى الحقيقة هبة الطبيعة لأن الناس فى رد فعلهم تجاه هذه الملامح السـلبية لهـذا الظـرف، وبغـرض المحافظة على حياتهم إنما يخلقون أشكال أعقد، وأسمى من الحياة ليس من شانها أن تمنح الأمان فحسب؛ بل

---

[١] Kant, “Idea for a Universal History,” ص ص.11-13.

[٢] المرجع السابق ،.ص 15.

[٣] المرجع السابق ،.ص 15.

[٤] المرجع السابق ،.ص 15.

[5] المرجع السابق ،.ص 22.

والمدنية أيضاً. هنا أردف كانط قائلاً: لنشكر الطبيعة إذاً على هذا التنافر، وهذا التيه التنافسي المنعدم الشفقة، وكذلك الرغبة التى لا تُشبع للامتلاك والحكم! فبدونهم لم يكن لكل هذه القدرات الطبيعة الفائقة للإنسانية أن تتطور وكانت ستظل فى ثباتها إلى الأبد.[١]

وفقاً لهذه القراءة للتاريخ لم يكن للناس، مع ذلك أن يتغلبوا مطلقاً على أنانيتهم. فالحال أنهم يكتشفوا الحاجة لأن يخضعوا "للسيد"، فرغم إدراكهم الحاجة إلى قوانين تحد من الحرية، كحماية لها، فإن القضية أن الأنانية تغويهم لإيجاد طرق "لإعفاء" أنفسهم من تلك القوانين. ولمجابهة هذا الميل يحتاج الناس لقوانين تجبرهم على تدعيم الالتزام بحماية حقوق الجميع. فكل شخص، حسب كانط دائماً ما "سيسيء استخدام حريته إذا لم يكن هناك من هو فوقه يمارس القوة فيما يتفق والقوانين."[٢] إذاً؛ فالمجتمع المدنى مطلوب لمنح القوانين التى تنظم حياة المرء بالحيثية التى لا تتداخل فيها الطبيعة الأنانية مع متطلبات المحافظة على النظام المدنى؛ طريقة للحياة قائمة على الحاجة لاحترام حرية الآخرين. فاحترام حرية الآخرين يمثل فضيلة مدنية عظيمة ورئيسية تصبح مجسدة فى المجتمع عندما يوجد "دستوراً صحيحاً" ، يدعم المجتمع المدنى، وأيضاً إرادة خيرة على استعداد لتقبل هذا الدستور."[٣]

من المرجح إذاً أن التاريخ يكشف عن خطة تتيح للأفراد التعرف على الأهمية الأساسية للحاجة إلى العيش فى كنف الدستور الخاص بمجتمع مدنى. وبناء على هذا التطور فى الثقافة، فإن البشر تلك الخامة العوجاء *"crooked wood"* التي لا يمكن بناء شيئاً مستقيماً منها،"[٤] يدركون دوماً أن الطبيعة كانت تسعى إلى بلوغ "خطتها السرية" فى جعلهم خاضعين لحقائق الأخلاق والعقل.[٥] هنا يصير الناس بما يكفى من الاستنارة بحيث يفهمون أهمية المجتمع المدنى بالنسبة لحياتهم، وبالتالي يكونون على أتم الاستعداد لتقديم طاقتهم، وامتثالهم للسنن أو الشرائع التى تحمى حقوق الجميع بصورة متساوية. فالمجتمع المدنى يعتبر بمثابة البيئة التي سنجد فيها الناس الذين يميلون في الأصل للعمل من وازع مصلحتهم الذاتية يتصرفون تجاه بعضهم البعض، وبسبب القوة القسرية للقوانين العامة التى تزود عن حقوق الجميع، كما لو كانوا ملتزمين بالمحافظة على القانون الأخلاقى فى كل ما يتعلق بحياتهم.

هناك أيضاً محصلة أخرى مصاحبة لفكرة المجتمع المدنى. وهي أن المجتمعات المدنية تمثل نظاماً أخلاقياً لا يمكن له البقاء طويلاً طالما ظلت الدول على التزام متواصل بإعداد العدة للحرب. فالدول التى تسعى لتوسيع سلطتها من خلال الحرب إنما تنحرف بالموارد عن نوع التثقيف الذى يطور من عقول

---

[١] المرجع السابق .,ص 16.

[٢] المرجع السابق .,ص 17.

[٣] المرجع السابق .,ص 18.

[٤] Bid.,ص ص.21 ,17-18

[٥] المرجع السابق .,ص ص.22-21

المواطنين، ويحقق احترام الأخلاق.[١] وكنتيجة للتدمير الفعلي أو المؤكد للحرب يخاص الأفـراد إذاً إلـى أن الأفضل لهم هو دخول "عصبة للأمم" "*a league of nations*" ملتزمة بالسلام، وتحقيق بيئة دولية تضـع أوزار الحروب.[٢]

٥- النظام الدولي الجديد: فيدرالية المجتمعات المدنية.

إذاً كان في نية كانط أن يساعد على الارتقاء بقضية المجتمعات المدنية، وذلك بتوضيحه إحدى الطرق لتحقيق علاقات سلمية بين الدول. هناك خطوتان فى هذه العملية: الأولى هى قبول البنود الأساسـية أو مـا أسماه "بالمواد الأولية المعنية بتحقيق سلام دائم بين الدول." وهى تشمل ما يلي: ألا تسرى أية معاهدة للسلام تتضمن أي بند سرى يكرس احتمالية وقوع حرب مستقبلية، ... ألا تقع أية دولة كبيـرة أو صـغيرة تحـت سيطرة دولة أخرى سواء بالوراثة، أو بالتبادل، أو الشراء أو الهبة، الجيوش القائمة... يجب أن تزول نهائياً بمرور الزمن... لا يجوز اقتراض ديون قومية نظير مصالح خارجية للدولة ... لا يجوز لأية دولة أن تتدخل بالقوة فى دستور أو حكم دولة أخرى، وأخيراً لا يجوز لدولة أثناء حربها أن ترتكب أعمال عدوانية من شانها أن تجعل عودة الثقة المتبادلة حالة إحلال السلام أمراً مستحيلاً.[٣]

هذه المواد الأساسية ليست كافية فى حد ذاتها لضمان سلام دائم ومستمر وسط الدول. فهنـاك مـواد نهائية للسلام الدائم بين الدول "والجمع بين هذه المواد التمهيدية والنهائية للسلام يوحي بأنه حتـى إذا كانـت الحرب هي الحالة الطبيعية بين الدول، فإنه ظرف يمكن إقصاءه إذا وجدت البيئة المشـجعة علـى إزدهـار مجتمعات مدنية على أساس عالمي.[٤] فلننتقل إلى المواد النهائية.

أولى المواد النهائية تقول: أن "الدستور المدنى لكل دولة يجب أن يكون جمهورياً.[٥] كما عرضنا فيمـا مضى؛ كانت السلطة التشريعية هي الجهة الأهم فى الحكومة، واعتقد كانط أنه فى النظام الجمهوري يقـوم المواطنون بسن القوانين من خلال نوابهم، ونظراً لأنهم، أي الموطنين؛ راغبين فـى تـأمين حقـوقهم فهـم يوصون نوابهم بسن القوانين التى من شأنها أن تحمى حقوقهم. علاوة على ذلك وبسبب امتلاك المـواطنين لتلك المكانة المهمة فى عملية سن القوانين فلا يمكن لأي نظام سياسي جمهوري الدخول فى حـرب بـدون موافقة المواطنين. ونظراً أيضاً لأن المواطنين العاديين يتأثرون بالحرب، وهم المقدر لهـم دفـع ثمنهـا أو الخوض فيها فإن احتمال الميل إلى الحرب سينخفض فى ظل النظام الجمهورى. يقول كانط هنا: "إذا كانـت موافقة المواطنين شرطاً لإقرار إعلان الحرب ... فلن يكون هناك ما هو اكثر طبيعية من انهـم سـيكونون

---

[١] المرجع السابق .,ص .21

[٢] المرجع السابق .,ص ص.19-18

[٣] Kant, “Perpetual Peace,” ص ص.89-85

[٤] المرجع السابق .,ص .92

[٥] المرجع السابق .,ص 93

غاية فى الحذر من التورط فى مثل هذه اللعبة البائسة، رابئين بأنفسهم من كل شرور وفجائع الحرب."[١]

المادة النهائية الثانية للسلام الدائم هى "أن القانون الدولى يجب أن يقوم على اتحـاد فيـدرالي للـدول المتحررة."[٢] فالالتزام التام من جانب الدول بإنهاء حالة الحرب يمثل أهمية بالغة لتحقيق هـذا الإطـار مـن السلام. وبالتالى؛ يجب على الدول أن تأخذ بعهد ينص "على أنه يجب ألا تكون هناك حرب بيننا ... وبـدلاً من الحرب نريد إرساء دعائم سلطة تشريعية تنفيذية قضائية سامية من شأنها أن تتوسط فى خلافاتنا بشـكل سلمى."[٣] ولكن لماذا ستنضم الدولة إلى هذه الفيدرالية؟ اعتقد كانط انه بتحول المجتمعات إلـى جمهوريـات سيكون هناك مصلحة موروثة فى تفادي الحرب. هذه المصلحة من شأنها أن تساعد فى حث تلك الدول على الدخول فى ائتلاف أو حلف مع الدول الأخرى ممن يريدون مثلها تفادي الحرب. يقول كانط: "لأنه إذا كـان من المقدر لشعب قوى ومستنير أن يتحول إلى نظام جمهوري ينزع بطبيعته نحو سلام دائم فهذا مـا يـوفر نقطة الارتكاز *fulcrum* لوجود اتحاد فيدرالى مع الدول الأخرى بحيث يكونون ملتـزمين بـه وضـامنين للحرية تحت فكرة القانون الدولى. وبمزيد من الأعضاء المنضمين يمكن لهذا الاتحـاد الفيـدرالى أن يتسـع تدريجياً."[٤] فالفيدرالية أو "جامعة السلام" *league of peace* سيكون من شأنها إنهاء الحروب بين كل الدول الأعضاء. كما أن الدول الأعضاء ستحقق هذا الهدف بدون وجود ما يهدد سيادتها. فهذه الجامعة لا تميل إلى فرض أية سيطرة على سلطة الدولة، بل فقط أن تصون وتأمن حرية الدولة نفسها والدول الأخرى الأعضـاء فيها دون أن تكون هناك أية حاجة بالنسبة لهم لأن يخضعوا للقوانين المدنية وقسرها مثلما هو الحال بالنسـبة للناس فى حالة الطبيعة."[٥]

المادة النهائية الثالثة تنص على " أن القانون العالمى للمواطنين يجب أن يقتصر على شروط الضـيافة العالمية *universal hospitality*."[٦] فالمواطنون من إحدى الدول سيكونون قادرين على الانتقال بحرية إلى دول أخرى يتبادلون الأفكار، وينخرطون فى فرص العمل. فطالما أن الدول لن تمنح جنسيتها لزائريها مـن الدول الأخرى فعلى كل دولة أن توفر لزائريها من الأجانب كامل الاحترام، والكرامة. فالضيافة عند كـانط سيكون من شأنها بلا شك أن تزرع "تلك الروح التجارية" "المتنافرة مع حالة الحرب" "والتى آجلاً أم عـاجلاً سيكون لها اليد العليا فى كل دولة."[٧]

تشير هذه المواد الخاصة بالسلام أن الأفراد إنما ينظرون إلى العالم من خلال وجهتي نظـر: الأولـى

---

[١] المرجع السابق ,.ص ص.94-95

[٢] المرجع السابق ,.ص .98

[٣] المرجع السابق ,.ص .101

[٤] المرجع السابق ,.ص ص.100-101

[٥] المرجع السابق ,.ص .100

[٦] المرجع السابق ,.ص .102

[٧] المرجع السابق ,.ص ص.103, 114

كأعضاء فى وطنهم يملكون حقوق المواطنة الشرعية، والأخرى كمواطنين فى العالم يملكون مسئولية أخلاقية عن الحفاظ على نظام دولى يمكنه المداومة على تدعيم المجتمعات المدنية أينما كانت. أما بوصفهم مواطنين فيما يخصهم من أوطان فإن عليهم تدعيم ما يلزم من قوانين ومصالح أممهم، ولكن فى الوقت نفسه وبصفتهم أيضاً مواطنين فى العالم يجب أن يدركوا أن دولتهم تحافظ على التزامها بمبادئ نظام دولى سلمى وإلا وجدت نفسها خارج الأسرة الدولية ومعرضة للاستهجان. إذ أن هذا الإحساس بكونك جزء من جماهير العالم من شأنه أن يخلق أساساً لوجود ضغط مستمر ينبعث عن ثقافة عالمية لتمكين الأطراف المختلفة من العالم من العيش فى سلام مع بعضهم البعض. لقد أمل كانط أن يتمكن "الجنس البشرى تدريجياً من أن يدنوا أقرب فأقرب إلى تشكيل دستور يرسي دعائم المواطنة العالمية."[١]

٦- العقل العام والمجتمع المدنى.

كما ذكرنا فى مستهل هذا الفصل أرسى العقل العملى قواعد المجتمع المدنى بتبريره المبدأ الأخلاقى الرئيسي لمعاملة الآخرين كغايات. علاوة على ذلك فإن رؤية كانط للمجتمع المدنى؛ بما فيها التشريعات الداخلية، والدعوة إلى اتحاد فيدرالى للدول المسالمة؛ تساعد فى استجلاء الطريقة التى سيأخذ بها هذا المبدأ مكانه على أرض الواقع متجسداً بشكل عيني. فى هذا الإطار هناك فرصة للاستخدام العام للعقل لأن يصبح جزء مكملاً لحياة المواطنين. هنا يمكن للأفراد رغم وجود هموم المصالح الذاتية فى حياتهم أن يتعلموا تشكيل مشاوراتهم العامة بصدد القواعد التى وضعناها فى بداية هذا الفصل، والتى تسمح للناس ذوى الرؤى والمفاهيم المختلفة أن يبحثوا مع بعضهم البعض عن حلول معقولة، ومقبولة بصدد مشكلات عامة مشتركة.

حينئذ قد يكون الأمر أن الأفراد الذين ينخرطون فى تشاور أو جدال على أساس مفهوم كانط للعقل العام قد ينتهى بهم الحال إلى عدم الاتفاق على ما وصلوا إليه من نتائج. على سبيل المثال فالمتشاورون بصدد أفضل السياسات فيما يتعلق بالصلاة فى المدارس، وبفضل اتباع قواعد كانط للتفكير العام يمكن أن يكون كل منهم قادراً على الفهم الكامل لوجهات نظر الآخرين من جميع أطراف التشاور. أي أن كل فرد سيكون فى وضع يخول له التفكير حول القضية من منظور أوسع وأكثر احتواء أو عمومية بحيث يتضمن ذلك احترام جميع وجهات النظر المطروحة. ومن هنا يفهم المؤيدون لأداء الصلاة داخل المدارس الأسباب التى تقف وراء وجهات النظر الرافضة، والعكس صحيح. ولكن؛ بعد أن يتم التشاور، والتوصل إلى إحدى النتائج بفضل صوت واحد، على سبيل المثال، من النظام التشريع الرئيسي في المجتمع يظل الحال متمثلاً فى غياب قاعدة أو أساس للتوصل إلى اتفاق حول سياسة يمكن للجميع تأييدها بشكل كامل، وذلك لأن الناس يشعرون بعمق بصحة مواقفهم الخاصة التي فى الوقت نفسه تتشكل من آراء مختلفة.

ولكن حتى فى هذا الوضع إذا وجد الناس أنفسهم قادرين على التسامح مع السياسة التى تم التوصل إليها فهم لا يقبلونها على المستوى الشخصى. لماذا؟ لأن الاستخدام العام للعقل يوحي بقدرة ما؛ عند كل

---

[١] المرجع السابق .,ص 103.

شخص؛ على الاعتبار، وبشكل دقيق لوجهات نظر الآخرين التي لا يتفق معها. وعندئذٍ ستخلق مساحة فـي المجتمع تشتمل على تنوع واسع ومختلف من الناس. وبفضل الاستخدام العام للعقل، يبـدى الأفـراد تجـاه بعضهم البعض الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل، ولهذا فان الأشخاص الذين لا يتفقون مع محصلة التشـاور قد يبقون متسامحين مع النتائج بسبب أن كل منهم يدرك أن كل بذل قد تم وما زال مستمراً إنما كان في سبيل الحفاظ على الحريات ،والحقوق الأساسية للجميع.

من هذا المنطلق يتضح أن مناقشة كانط للمجتمع المدنى تشتمل على بعضٍ مما ناقشـناه فـى الفصـل الأول من أبعاد. أولاً هناك إطار أخلاقي واسع يمثل ركيزة المجتمع. ومن المفترض أن يحصل الناس علـى الحقوق اللازمة للعيش بالطريقة التي يحددونها لأنفسهم. ولكن لدينا فى الوقت نفسـه مقتضـيات الفضـائل المدنية. خاصة ضرورة انصياع الأفراد لعدد من المعايير المرتبطة بحماية الحقوق للجميـع مثـل فضـيلة الاحترام المتبادل. أما فى حالة عدم امتثال الناس بطوع إرادتهم؛ عندئـذ؛ وعندئـذٍ فقـط؛ سـتكون هنـاك ميكانيزمات قسرية تضمن امتثالهم.

أيضاً لمفهوم كانط عن المجتمع أن يوفر حيزاً مستقلاً للتكوينات الجماعية، فكما عرضنا فيمـا سـبق ارتأى كانط مجتمعاً تتنوع فيه المصالح، ولكن كل مصلحة يتم فحصها، ومراقبتها بواسطة المصالح الأخرى، وهو ما يخلق بيئة تحول دون هيمنة أية مصلحة فردية أو جماعية على الأخرى. والواضح أن هذه البيئة ذات المصالح المختلفة لن تسمح للأفراد بفرص اتباع خياراتهم التي يحددونها لأنفسهم فحسب، بل أيضاً سـتوفر نظاماً ملائماً لحكومة قائمة على فكرة الفصل بين السلطات، لأن كانط؛ كما رأينا؛ قد أيد لوك دون هوبز فى هذه النقطة.

أخيراً، ووفق هذه الرؤية للمجتمع المدنى يبقى الهم الرئيسي لمن يستخدمون العقل العام هو إيجاد طرق لخلق مناحي حقوقية من شأنها تأمين الحقوق، ومنحها للجميع على مستوى المجتمع. فى سبيل هذا لابـد وأن يأخذ المبدأ الرئيسي لفلسفة كانط الأخلاقية المتمثل في "الدعوة إلى معاملة الناس كغايـات" واجهـة تطبيقيـة عينية. ولكن أي نوع من القضايا سيتم تناولها؟ لنأخذ من خبرات الحياة اليومية أمثلة، ونقدم بصددها بعـض التفسيرات: ففى مناقشة مبدأ الحق فى تعبير المرء عن وجهات نظره، على سبيل المثال، ستكون هناك أسئلة تتعلق بأي أنواع من الحدود تعد مقبولة، وأيها غير مقبولة. أو فى مناقشة حق الأشخاص فـى تحديـد مـا يفضلونه من معتقدات دينية سيكون هناك جدل شديد، وعدم اتفاق فيما يتعلق بمدى إمكانية تحكم الدولة فـى وصول المنظمات الدينية إلى المدارس العامة. فى مجرى عملية التفكير العام سيكون على الأفراد أن يصلوا إلى مثل هذه الإقرارات أو التحديدات. والمجتمع المدنى هنا يجب أن يكون من الرحابة بما يشـجع إجـراء مشاورات عامة على هذا النوع من القضايا، مشاورات تتضمن أوسع مدى ممكن من وجهـات النظـر فـى المجتمع، تهدف إلى توضيح معنى، وتطبيقات الحقوق الأساسية التي يجب أن يتمتع بهـا جميـع مـن فـى المجتمع.

وحيث أن أجندة سياسية من هذا النوع إنما تنبثق عن رؤية كانط للاستخدام العام للعقل، فلـيس مـن

الواضح على الإطلاق أنه كان من شأن كانط أن ينتحي المنهج الديمقراطى فيما يخص من سينضم ومن لن ينضم إلى العمليات التشاورية التى تقوم على الاستخدام العام للعقل. ويعود موقفنا هذا من كانط في هذه النقطة إلى كونه قد قام بإقصاء قائمة طويلة من الناس من المواطنة على أساس معيار يقول بأنه لكي يكون الشخص مؤهلاً للتصويت يجب أن يكون لديه مركزاً مستقلاً بين الناس."[1] رؤيته هنا فى هذا الاستبعاد تقوم على موقفه من أن بعض الناس فى المجتمع لن يكون لديهم ما يكفى من الاستقلالية ما يخول لهم الانخراط فى الاستخدام العام للعقل مع الآخرين. وعليه فإن المستبعدين من المشاركة والتصويت هم الأشخاص المنشغلين فى الحرف والخدمات المنزلية، بالإضافة إلى الأقليات، والنساء عامة لأنهن يعتمدن فى حياتهن على الآخرين. وحتى لو تمكنت هذه الفئات؛ وهو ما يجب أن يتم؛ من الحصول على نفس الحقوق الأساسية المكفولة لجميع المواطنين فإنهم "لا يملكون الحق فى التأثير أو تنظيم الدولة نفسها كأعضاء فاعلين أو أن يتعاونوا فى سن قوانين معينة."[2] ولقد دفع كانط هنا بأن الاستخدام العام للعقل كان بمثابة حماية لمن ينتجون أو يتناولون القضايا من وجهات نظر علمانية أو ممن كانوا على استعداد ومقدرة لأن "يخضعوا أحكامهم ورؤاهم التى تختلف هنا وهناك عما هو سائد من أعراف أو آراء للاختبار العام."[3] ولو افترضنا أن هؤلاء الناس كان

---

[1] Kant, *The Metaphysical Elements of the Theory of Right,* ص 139.

[2] المرجع السابق، ص. 139-140. Italics in text.

[3] Kant, *What is Enlightenment?,"* ص 9; also, ص ص 5,6,7. Here, Kant had in mind "venerable ecclesiastics," who would submit their opinions to public testing, but his view of public reason would suggest that others engaged in public offices, as well as active citizens, should also adhere to the standards of public reason, too.

قراءات مقترحة

Arendt, Hannah. *Lectures on Kant's Political Philosophy.* Edited and with and interpretive essay by Ronald Beiner. Chicago: University of Chicago Press, 1982.

Beiner, Ronald and Booth, William James. Edited. *Kant and Political Philosophy: The Contemporary Legacy.* New Haven: Yale University Press, 1993.

-------. *Political Judgement,* London: Methuen, 1983.

Howard, Dick. *The Politics of Critique.* Minneapolis: University of Minnesota Press, 1988.

Kant, Immanuel, *Kant's Political Writings.* Edited by Hans Reiss. Cambridge: Cambridge University press, 1970.

Riley, Patrick. *Kant's Political Philosophy.* Totowa, N.J.: Rowan and Littlefield, 1983.

Rosen, Allen D. *Kant's Theory of Justice.* Ithaca: Cornell University Press, 1993.

Saner, Hans. *Kant's Political Thought.* Chicago: University of Chicago Press, 1973.

=

لديهم ما يكفى من الاستقلالية لكان لهم أن يقدروا على تناول المسائل من وجهة نظر العقل العام المستنير.

وهنا نؤكد أن مفهوم كانط للمجتمع المدنى؛ كما نعرفه؛ سيستخدم فيما بعد بواسطة مؤيـدى المجتمـع المدنى لتبرير إدخال الجماعات التى تم إقصاءها من ساحة العقل العام. ومن الوارد فى حقيقة الأمر أن يكون كانط قد ترك الباب مفتوحاً لهذه الاحتمالية في إشارته أن أساس هذا الإقصاء يتمثل في الوضع الاجتمـاعي، أو فكرة أن يكون المرء معتمداً على الآخر فى حياته وعيشه. فبمرور الوقـت، وبحصـول الأفـراد علـى استقلاليتهم الاجتماعية يمكنهم أن ينضموا إلى فئة المواطنين. فكانط لم ينادي بتلك السياسات التى لم يعرهـا هو نفسه انتباهاً وذلك بفضل ما ورد من حقيقة مؤداها؛ أنه فى إعلاء فكرة الاستخدام العام للعقل؛ قد سـعى إلى المحافظة على مجتمع مدنى قائم على فضيلة مدنية عظيمة هى الاحترام المتبادل. ومن ثم سيبدو الأمـر؛ ووفق تعليقه على هذه الفضيلة المدنية؛ أن المجتمع المدنى سينمو إلى مرحلة يصبح الكثير ممـن اسـتبعدوا سابقاً؛ وعلى مدار الوقت؛ جزء رئيسياً فى المجتمع.

إن التيمة التى ستظهر فى الفصول القادمة؛ عن هيجل، وميل، وروولز؛ تتمثل فى أن كل مـن هـؤلاء الكتّاب فى مجرى تطوير فكرة العقل العام سيحاول تقديم مقاربة أكثر ديمقراطية للممارسة، وهو ما سيشـمل مع مدار الوقت مزيد من المواطنين فى هذا النشاط. أما الشخص الذى يقدم التناول الأكثر شمولاً لهذا النشاط؛ هذا التناول الذى أعاب رؤية كانط للعقل العام فى حين تقبل جميع أوجهها الأخرى، هو جون رولـز الـذى سنناقشه فى الفصل الثانى عشر.

٧- الرد والرد المضاد.

هناك العديد من المشكلات كان من شأن كلاً من لوك وروسو أن يجداها فى حجج كانط. أولاً بالنسـبة للوك وكما رأينا انه ربط وجود الحقوق بمفهومه عن الملكية الخاصة، وقـال أن الأفـراد الـذين يعملـون ويضيفون قيمة للعالم خلال عملهم لهم الحق فى التمتع بفوائد جهودهم. وفى الحقيقة أن الله؛ حسب لوك؛ قـد وهبنا ما نملك من أجل متعتنا. وفى العلاقة بين الحقوق، والملكية الخاصة يجب على الأفراد أن يتقبلوا وجود بعض القيود على سلوكهم فيما يخص مراكمة الثروة؛ متضمنا ذلك على سبيل المثال؛ انه مـن المقبـول أن يكون هناك تراكم للثروة فى حالة ما إذا كان نشاط المرء فى هذا الخصوص ينفع المجتمع ككل.

بيد أن كانط كان سيشكك فى مقدرة هذه المقاربة على تأمين ما يدعم الحقوق لأنها؛ أي هذه المقاربـة؛ تقيم هذا النشاط على التزام بتأمين السعادة المادية، وليس على بعد صادق وحقيقى. ما هو ذلك البعد الحقيقي للحقوق؟ إذا رجعنا إلى مقاربة كانط فى تحديد الأسس الأخلاقية للحياة لابد وأن تكون أسس المفاهيم الدالة من

=

Schell, Susan M. *The Rights of Reason: A Study of Kant's Philosophy and Politics.* Toronto: University of Toronto Press, 1980.

Williams, Howard Lloyd. Edited. *Essays on Kant's Political Philosophy.* Chicago: university of Chicago Press, 1992

قبيل الحقوق متمثلة في أسباب أخلاقية من طراز ما ورد فى رؤيته للأمر المطلق. فى حين أنه عندما تقـوم الحقوق على اساس ما ترتبط به من لذة مادية، فإنها ستستخدم لتدعيم كل ما يرد من أنواع السلوك بمـا فـى ذلك ما يهدد المبدأ الأخلاقى الرئيسي عند كانط ألا وهو الدعوة إلى معاملة الأفراد كغايات فـى حـد ذاتهـم وليس كوسائل.

والحقيقة أنه يمكننا هنا أن نسوق حالة أو قضية من عصرنا تدعم موقف كانط. فنحن فى الأصل نربط فى ثقافتنا بين مذهب الحقوق والحريات السياسية مع الإعمال الواجب للقانون، والحرية الفردية فى الاختيار. هذه الحقوق مبررة بحجة انه من المقبول أخلاقياً أن نمنح الحقوق إذا كان لها أن تتيح للمـواطنين اسـتقلالية كافية فى التفكير، والعمل بحيث يصلون إلى أحكام خالية من التحكم المتعسف للآخرين. ولكننا اليوم نسـمع أشخاص يتحدثون عن الحق فى رؤية الفن الإباحي حتى وان كان ذلـك يصـور امـرأة تتعـرض للمـوت والاغتصاب. نسمع أناس يطالبون بحقهم فى امتلاك سلاح حتى إن كانت هذه الأسلحة ليس لها استخدام آخر سوى قتل الناس. فعلى مدار الوقت حيثما ترتبط الحقوق فقط بما يجلب اللذة للأفراد فقد لا تصـبح الحقـوق اكثر من مجرد رخص للإعلاء من شأن المصالح الفردية على حساب الكثير من الآخرين. فى غمـار هـذا يضيع مفهوم الحقوق الذي يشتمل على احترام تلك الحدود، والقيود التى تأمن حرية الجميع.

بماذا سيرد لوك؟ كان من شأنه أن يدفع بأنه فى نهاية الأمر تكون الحكومات قائمة على موافقة الأغلبية العظمى من المواطنين. والأغلبية على كل حال لديها شيء من الحكمة السياسية. لأن الأغلبية؛ حسب لـوك؛ تكون مقيدة بالحاجة إلى حماية حقوق عامة لجميع المواطنين فهم سيدركون الحاجة إلى تقييد وتضييق محتوى الحقوق بما يمليه عليهم العقل والتجربة. وهنا ستعترف الأغلبية بأنه فى توسـيع الحقـوق لتشـمل حيـازة الأسلحة، ومشاهدة هذا الفن الإباحى العنيف فإنها في الحقيقة تجور على حقوق من سيقع عليهم الضرر مـن جراء هذه الخبرات. وبناء على ما يجب أن تقوم به الأغلبية من منح حقوق متساوية للجميع ستدرك الحاجـة إلى التحسب، ووضع بعض المحاذير أو القيود على الناس بحيث يمكن حماية الحقوق للجميع.

ويمكن لكانط أن يشكك فى أغلبية لوك متسائلاً عما إذا كانت فى مسعاها لتحقيـق الإشـباع المـادى ستمارس الاستخدام العام للعقل. إذا لم يكن كذلك فلن تكون فى وضع تؤسس به وجهة نظر مشتركة وكليـة تمكنها من التغلب على وطأة الغرور والمصلحة الذاتية على التفكير. ولكن من شان لوك أن يسأل هنا كيـف يمكن للاستخدام العام للعقل أن يتواصل ويستمر إذا كان الناس فى حياتهم العادية يكونون مـدفوعين بـوازع مصلحتهم الذاتية؟ إجابة كانط هنا أن الاستخدام العام للعقل هو نتاج مـلازم للمجتمـع المـدنى والتنـوير، وباستمرار التنوير يكون الأفراد اكثر تهيؤاً لجعل التفكير العام من هذا النوع بمثابة أحـد أركـان وجهـات نظرهم حتى إذا ظلوا على صعيد حياتهم الخاصة؛ كما هم دائماً؛ مكرسين أنفسهم للمصلحة الذاتية. رداً على نقد لوك كان من شأن كانط أن يدفع بأنه فى العصر المستنير لن يكون غريباً أن يتجنب الأفراد الاعتماد على تلك الأحكام الاعتباطية المختلفة في مناقشتهم لقضايا عامة.

من منهما على حق هنا كانط أم لوك؟ تشير الخبرة المعتادة إلى عناصر من الصـحة فـى كُـلٍ مـن

الرؤيتين. على سبيل المثال فى الدفاع عن كانط لا يوجد أحد فى مجتمعنا اليوم يخرج على المـلأ بوجهـات نظر عنصرية أو معادية للسامية فى سبيل تدعيم وجهة نظره بدون أن يصنف كشخص تفتقد حججه إلى أيـة قيمة. فعلى الناس؛ إذا أرادوا أن يكونوا مسموعين ويحصلون على درجة معقولة من اعتبـار الآخـرين؛ أن يتجنبوا الإفصاح عن أنواع بعينها من وجهات النظر حتى وان احتفظوا بها فى حياتهم الخاصة. ففي جامعتنا اليوم تُجرم الكثير من الإدارات الخطاب العنصرى، ومن ثم يتجنب الطلاب، والكليات ذلـك حرصـاً علـى الظهور بالمظهر المستنير. ومع ذلك عندما ينفرد المرء بنفسه أو بأصدقائه وزملاءه المقربين وقتها سـتظهر اللغات بمختلف أصنافها وحدتها. من ناحية أخرى، قد يشير لوك إلى أن العالم العـام والخـاص يمكـن أن يصبحا متشابكان بسهولة، والمحصلة وجود وضع لا يكون فيه لدى الأفراد رغبة حقيقية فـى الـدفاع عـن حقوق من يعتبرونهم أقل شأناً بسبب العرق أو الدين الخ. هذا هو السبب وراء اقتراح لوك لخيار "لتعش وتدع غيرك يعيش" ضمن مذهبه فى التسامح. فمع معرفة أن الناس لن يكونوا قادرين على التخلص من المكـابرة فى فهمهم فمن الأفضل ألا ننتظر منهم سوى أن يتعلموا التسامح مع من يختلفون معهم وعنهم؛ على أمـل أن تصير الحقوق محفوظة ومصانة للجميع حتى إذا كان الأفراد لا يتمتعون باحترام لبعضهم البعض.

هنا من شأن كانط أن يتقبل مفهوم لوك عن التسامح، ولكنه كان سيدفع بأن التسامح يجب أن يقوم على أرضية أكثر حزماً من مجرد اتجاه "لتعش وتدع غيرك يعيش". خاصة أن التسامح لا يمكن أن يستمر كمبـدأ للسلوك إلا عندما يكتسب الناس الخبرة الخاصة بفن الاستخدام العام للعقل. حيـث انهـم فـى هـذه الحالـة سيتعلمون فهم رؤى، ووجهات نظر الآخرين. وفى أثناء ذلك سيتركون مساحة لهم، وهو ما يعنى الكشف عن الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل.

كان لروسو، شأنه شأن لوك، أن ينتقد كانط لعدم اتساقه مع نفسه. فكانط، مثلما فعل روسو، قـد بـدأ رحلته على أمل تحقيق الإرادة الأخلاقية العامة. والحقيقة أن كل ما كان يفعله كانط؛ فى إثباتـه أن الأفـراد يجب أن يعيشوا وفق قانون يتقبله جميع العقلاء؛ هو انه كان يعطى خصوصية اعظم لمفهـوم روسـو عـن الإرادة العامة. فنحن هنا، فى معاملة الآخرين كغايات نعيش، وأيضاً؛ حسب روسو؛ بفعل إرادة أخلاقية عامة تلائم جميع العاقلين. ولكن بسبب عدم قدرة الناس على الالتزام بها فقد وضع كانط نظامـاً يتـيح للنـاس أن يعيشوا وفق دوافع غير أخلاقية، ويظلوا محققين لغايات أخلاقية. وكان لروسو أن يرى هذا المـنهج مـدمراً للإرادة العامة. لأنه كان يأمل أن يتعلم الأفراد تنحية الهموم الذاتية جانباً فيما يعلون بدلاً منها مصالح المجتمع كهدف أساسي لحياتهم. ولهذا الغرض كان من أهداف العقد الاجتماعى لروسو أن يتحول الناس من أشخاص باحثين عن ذاتهم إلى مواطنين يجعلون من الالتزام بالصالح العام أهم بعد فى حياتهم.

أيضاً لم يكن لكانط وروسو أن يتفقوا فيما يخص احتمالات التفكير العام فكان من الوارد بالنسبة لهمـا أن يكون لدى كل منهما توقعات مختلفة لما يمكن تحقيقه من جراء التفكير العام. بالنسبة لروسـو لا يمكـن للعقل العام دائماً أن يحل ما بين الناس من خلافات واسعة بصدد قضايا رئيسية. فكما رأينا عنـد روسـو لا يمكن لنوع التفكير العام؛ الذى يحقق تحديد الصالح العام؛ أن يتحقق مادياً وعلى ارض الواقع إلا عندما يتبنى

الناس وجهات نظر حول قضايا رئيسية بحيث تكون في النهاية قريبة بالفعل من بعضها البعض.

هنا وبناءاً على ما قدمناه؛ فى الجزئية الأخيرة؛ من تفسير لتطبيقات العقل العام بالنسبة لكانط، يخيل إلينا أنه لم يكن ليرغب فى تقييد العقل العام بالقدر الذى فعله روسو. ورؤيتنا هنا لمفهوم كانط عن العقل العام توحي بأن موقفه كان سيقتضى به التسليم بأن هذا العقل العام قد لا يؤدى إلى الاتفاق على كل قضية. مع ذلك فهناك فضيلة (لا يراها روسو) يمكن أن نلمحها فى التفكير العام تعد فى صالح المجتمع حتى فى هذا الظرف. وهي؛ كما كان لكانط أن يبرهن؛ أنه في حين لا يحل العقل العام الخلافات وسط الناس فإنه؛ وبسبب احترام الناس لعملية التفكير العام؛ وبسبب انه يتيح لهم فهم رؤى الآخرين بشكل كامل؛ فإنهم يبقوا قادرين على العيش معاً فى سلام فى إطار من الاحترام المتبادل.

وكان لروسو أن يشكك فى هذه الفرضية قائلاً: لنفترض أن كانط قد تبنى هذه الرؤية فمن الجائز إذاً أن نتهم كانط بالسذاجة المفرطة، فعندما تكون هناك خلافات واسعة حول قضايا رئيسية، والحجة هنا لروسو، فهناك احتمال بأن تحل العداوة الداخلية فى المجتمع، ويغيب الالتزام المشترك بتدعيم الصالح العام. وكان أمل روسو في أن يتفادى هذه المحصلة عندما نادى بإحلال وضع يمكن فيه تقليل الاختلافات فى الرأي، والمواقف بشفاعة ما هو مشترك بين الناس من منظورات وقيم. ولنتذكر أن روسو قد ساوره الأمل بأن الفلاحين؛ مجازاً عن الناس العاديين؛ سيسنون القوانين غير معرضين لإعاقة من تلك الأفكار والأيديولوجيات المركبة والمعقدة.

لكن كانط كان له بالتأكيد أن يزعم فى رده؛ أن هذه الصورة للحياة تُحسن من وصف الناس فى المجتمع الحديث؛ حيث من المحتمل أن تكثر وجهات النظر المختلفة حول الكثير من القضايا. ومن ثم فعندما نفرض نظام على هذه التعددية؛ من أجل إزالة الكثير من وجهات النظر المتنافسة؛ فنحن نقضى على الحرية فى المجتمع المدنى، وهو الاتجاه الذي من شأنه أن يلغى أية حاجة إلى الاستخدام العام للعقل المنتظر فى العالم الجديد المستنير.

الفصل العاشر

هيجل : المجتمع المدنى والدولة

مُقدِّمة

تدور مناقشتنا في هذا الفصل حول هيجل* *G.W.F. Hegel* (١٧٧٠-١٨٣١)، الذى يعد عمله: "*فلسـفة الحق*" Philosophy of Right بياناً على درجة كبيرة من الأهمية بالنسبة للمجتمع المدنى. ويتمثل الهم الرئيسي لنا فى مناقشتنا لهذا العمل فى الوقوف على نقد هيجل لكانط. فقد رأى هيجل أن مقاربة كانط فى الأخلاق لـم تمثل سوى نوع من "الظاهرية الفارغة." أى أن تصوير كانط لمبادئه الأخلاقية الأساسية لا يقـول سـوى أن الأفراد عليهم أن يفعلوا بما يتفق مع ما يشكل واجبات أخلاقية ضرورية، ولكن فى الوقت نفسـه فـإن هـذه المقاربة الخاصة في تحديدها لهذه الواجبات لا تحدد بوضوح محتواها الفعلى.[١] إذاً فلسفة كـانط الأخلاقيـة ظاهرية فارغة عند هيجل لأنه في حين يخبرنا كانط بأنه من المفروض دوماً أن يقوم المرء بواجبه فإنـه لا يخبرنا مطلقاً عن ذلك الواجب على وجه التحديد. بالطبع كان لكانط أن يعترض على توصيف ونعت هيجـل لرؤيته، ومن ثم كان من شأنه أن يدفع بأنه قد بين بالفعل الأبعاد الملموسة لواجبات الناس عندما طور رؤيته بخصوص المجتمع المدنى. فالمجتمع المدنى يمثل مؤسسات يمكنها أن تبلغ الحرية المتكافئة وبأفضل صورة ممكنة، وهى بهذا تمارس هذا المطلب الخاص بمعاملة الناس كغايات، وليس كوسائل. وفى وجهة نظرنا هنـا أن كانط كان يبدو وكأن لديه حجة جيدة فى وجه هيجل. ومع ذلك اعتقد هيجل شيء آخر.

ففي مناقشته للحياة *الأخلاقية ethical life* على حد تعبيره سعى هيجل إلى توضيح المحتوى الـدقيق لنماذج السلوك، والالتزامات المطلوبة التى يجب على الأفراد تعزيزها. ولم يكن همه الرئيسي فى هذا مجرد تكريس احترام الناس لحقوق الآخرين، والتزامهم بذلك فحسب، بل كذلك بضرورة إيجاد مؤسسات تُقر طبيعة السلوك الواجب تعزيزه في سبيل تلبية هذا الهدف. ومن ثم فكل شخص؛ بالنسـبة لهيجـل؛ يمتلـك "أهليـة للحقوق"، ومن الواجب عليه أن يحترم هذه الحقوق ويعيش وفقاً للأمر القائل: "لابـد أن نكـون أشـخاص، ونحترم الآخرين كأشخاص."[٢]

---

* ولد فى شتوتجارت بألمانيا، ويعد واحداً من اعظم الفلاسفة تأثيراً فى جموع العصور. والحق ان تاريخ الفلسفة منذ وفاته يمكـن ان يعد سلسلة من الخروج عليه وعلى اتباعه. ولكى يكتسب المرء شيئاً من المنظور التاريخى عن كيركجارد، وماركس، وعن الماركسية الوجودية، وعن الأرثوذكسية الجديدة...لا بد ان يأخذ فى اعتباره تأثير هيجل من حيث هو أحد العوامل الرئيسـية. انظر الموسوعة الفلسفية، ص. ٥١٢. <المترجم>.

١ G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right,* translated by T.M. Knox, (Oxford: Oxford University Press J. Steinberger, *Logic and Politics: Hegel's Philosophy of Right,* (New Haven: Yale University Press, 1988), ص ص.149-50 .

٢ G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right,* ص 37, فقرة 36.

٢- فنومنولوجيا الروح.

أفرد هيجل لتلك المؤسسات الأساسية المعنية بإدراك هذا الهدف مساحة من المناقشة فى رؤاه المتعلقـة بكل من الدولة والمجتمع المدنى. وقبل أن نمضي فى مناقشة رؤيته للمجتمع المدنى من الأهمية أن نضع هذه الرؤية فى سياق اتجاهه الخاص بتطور الفهم الإنسانى عبر التاريخ. حيث سنركز على تلك الرؤيـة القائلـة؛ حسب هيجل؛ أنه بوصول المجتمع إلى ما كان عليه؛ أثناء الفترة التى عاشها هيجل؛ ومن خلال ما وصفه من تطور الدولة فإنه؛ أي المجتمع؛ قد بلغ أفضل صيغة اجتماعية، وسياسية ممكنة. وفي هذا المقام يعـد كتابـه *"فنومنولوجيا الروح"* او علم ظواهر الروح *Phenomenology of Spirit* الذى نشر عـام ١٨٠٧ تبريـراً أساسياً لمفاهيم المجتمع المدنى والدولة التى نناقشها فيما يلى من نقاط رئيسية ضمن هذا الفصل.[١]

فى هذا العمل صور هيجل المستويات المختلفة للفهم الإنسانى بدء من مستوى الخبرة التـي لا تمثـل سوى مدركات الحس الخام *raw sense perceptions*، انتقالاً لمرحلة الحصول على معرفة كاملة للمحتوى العقلاني، والأخلاقي للخبرة الإنسانية. هذا بالإضافة إلى وقوفه على تطور الوعي الأخلاقى عبر التاريخ؛ بدء من مفاهيم المجتمع المفتقدة للكمال الأخلاقي انتهاء؛ فى *"نهاية التاريخ"*[*]؛ بفهم شامل لكل من طبيعة الأخلاق، والأعمال المادية الضرورية لإدراكها. وبالنسبة لهيجل كانت نهاية التاريخ فى عام ١٨٠٦ عنـدما وصـلت البشرية إلى مرحلة يستحيل بعدها تحقيق المزيد من التطور الأخلاقي. بهذه النهاية أصبحت مثُـل الحريـة، والمساواة *ideals of liberty and equality* منتشرة عبر العالم، متجسدة كأفكار فى الدولة الحديثة، وخاصة فى المجتمع المدنى كما أورده هيجل.[٢]

لا يتسع المقام بنا هنا سوى لمجرد إجراء تلخيص عن المسار الذي سلكه هيجل نحو معرفة الروح أو

---

[١] G.W.F. Hegel, *Phenomenology of Spirit.* Trans. By A. V. Miller with analysis of text by J. N. Findlay, (Oxford: Clarendon Press, 1977). My discussion of follows, in part, the excellent synopsis of the argument provided by Findlay, "Foreword," ص ص. v-xxx.

[*] ساد في عهد هيجل جواً يتميز بالركون إلى رؤى الإلهام كان يشيع في الفلسفة الألمانية، وهو ما لا يمكن تعقبه بدء مما قاله كانط في مقدمة كتابه "نقد العقل المحض"، ١٧٨١ من أنه يأمل أن تصل الفلسفة إلى الحقيقة في نهاية القرن، وحـاول فيختـه عـام ١٧٩٤ أن يحقق ما وعد به كانط؛ ولم يلبث شيلينج الذي تحمس في البداية لمجهود فيخته أن سلك طريق البناء على ما وضعه كانط وفيخته فأصدر "مذهبه الخاص في المثالية المتعالية" عام ١٨٠٠. وجاء هيجل شاعراً أنه يكمل ما بدأه كـل مـن كـانط، وفيخته، وشيلينج؛ بالإضافة إلى ما كان سائداً وقتها من شعور بأن ثمة عهد بأكمله قد بلغ نهايته، وأحس هيجل؛ مثلمـا أحـس جيله الكهل؛ أن المدينة التي عرفها قد وصلت إلى ختامها، وأنه يعود ناظراً إلى التاريخ الأوروبي ويلخصه على نحوٍ ما. فهو يقول في مقدمة كتابه "فلسفة القانون": "حين تضع الفلسفة لوناً رمادياً فوق رمادي آخر، معنى ذلك أن شكلاً من أشكال الحياة قد شاخ، ولا يمكن أن يعود الشباب بهذه الألوان الدكناء بعضها فوق بعض بل يمكن أن يفهم فحسب أن بومة مينرفا لا تبـدأ فـي الطيران إلا وقت الغسق." <المترجم>.

[٢] In discussing this aspect of Hegel, I rely upon Francis Fukuyama's discussion of Alexandre Kojeve's view of Hegel in Fukuyama's *The End of History and the Last Man,* (new York: The Free Press, 1992), ص ص. 66-67.

الوصول إلى وعى أخلاقى كامل؛ مثلما جاء فى كتاب *"فينومينولوجيا الروح."* ففى المراحل الأولى من الوعي التى يطلق عليها *اليقين الحسي* sense-certainty ؛ يتمثل فهم الذات لدى الشخص في مجرد مدركات حسية خام للعالم أو "معرفة ما هو حالي أو ما يكون."[١] فى هذه المرحلة يشير المرء إلى صفات الموضوعات المدركة بصيغة "ما هو آن" أو "ما هو ماثل". ولكنه لا يكون قادراً على إدماج هذه الخصائص المدركة فى صيغة موحدة، ومن ثم تشكيل الموضوع الكلى الذى تتشكل فيه كل واحدة من الخصائص المدركة عنصراً أساسياً، حيث في هذه المرحلة يمكن للمرء أن يرى هذا الغصن، وتلك الورقة؛ لكنه يفتقد القدرة على صياغة المفهوم الذي يتسنى له بواسطته أن يرتب على هذه الخبرة القول بأن "هذه شجرة."[٢]

المستوى التالى من الوعى هو الوعى الذاتى *self-consciousness*. حيث نفهم أنفسنا كأشخاص مستقلين نتمتع بماهية خاصة تميزنا عن الآخرين. ونحن فى المراحل المبكرة من هذا الوعى الذاتى لا نملك معرفة كاملة للروح أو المفاهيم الأخلاقية التى يجب أن تحكم حياتنا، بل يظل وجود الوعى الذاتى دالاً على أن تلك المعرفة ماثلة في الأفق."[٣] ومن ثم فنحن فى هذه المرحلة؛ نتجاوز تلك الحياة المعرفة فى ضوء خبرة مخططة وفق ما هو آني وما هو ماثل؛ ونبدأ فى الانتقال إلى المستوى الأعلى من الفهم الأخلاقى للوعى بالذات. "بمفهوم الروح؛ يجد الوعى الذاتى؛ للمرة الأولى نقطة تحوله من ذلك العرض الشائق للآني والماثل... إلى النهار الروحى للحاضر."[٤] يبدأ الوعى الذاتى فى الإفصاح عن صفته الأخلاقية الكاملة فيما صوره هيجل "بالإنسان الأول" *"first man"*. وقد جاء تناول هذا الإنسان الأول شبيهاً لما ورد من رسم حالة الطبيعة؛ كما عرضناها في الفصول السابقة عند كل من هوبز، ولوك، وروسو. فكما يتذكر القارئ تمثل حالة الطبيعة؛مثلما وردت في تلك الفصول؛ وصفاً لما يفترض أن تكون عليه حالة الناس في المرحلة السابقة على طور المجتمع الرسمي، ومن ثم يقدم مفهوم الإنسان الأول صورة لخصائص الإنسانية فى مراحلها الأولى. فالأفراد، حسب هيجل، من هذا الطراز في حاجة للاعتراف بهم من قبل الآخرين، وأن يتلقوا من خلالهم قبولاً لأنفسهم كبشر.[5] وفى بحثهم عن الاعتراف بالذات لدى الآخرين يظهر الناس راغبين فى الكثر من مجرد إرضاء الرغبات الأساسية، مثل الحاجة إلى الطعام والمأوى أو ما يقيم الحياة. فهم بالإضافة إلى ذلك يريدون من الآخرين أن يمنحونهم قيمة وأهمية لحياتهم. فالأفراد لا يمكنهم أن يصيروا على وعى بأنفسهم كأشخاص ذوى ماهية خاصة ما لم يمنحهم الآخرون قيمة كأشخاص منفردين.[٦] ولكن فى هذه المرحلة من التاريخ؛ عندما تكون الخبرة الرئيسية متمثلة في "الإنسان الأول"؛ تنشأ العلاقات المدمرة. لماذا؟ رأى هيجل

---

١ G.W.F. Hegel, *Hegel's Philosophy of Right,* ص *58,* فقرة *90. Italics in text.*

٢ Findlay, "Foreword," ص xvi. Hegel, *Phenomenology of Spirit,* ص 110, فقرة 177.

٣ Hegel, *Phenomenology of Spirit,* ص 110, فقرة 177.

٤ المرجع السابق., ص ص 110-11. فقرة 177.

٥ Fukuyama, *The End of History,* ص 146. The latter uses the term "first man" See also Charles Taylor, *Hegel*, (Cambridge University Press, 1975), ص ص 152-53.

٦ Fukuyama, *The End of History,* ص 146-147.

أنه في سعي كل شخص للاعتراف به من قبل الآخرين من الطبيعى أن يحاول الحصول على هذا الاعتراف بدون رده إلى الآخرين، ويتّوج هذا الوضع بالصراع معيداً إلى الأذهان حالة الطبيعة عند هوبز التى يسـعى كل امرئ فيها إلى إجبار الآخرين على منحهم إياه القيمة التى يبحث عنها فى حين لا يمنحهم نفس الاعتبـار لقيمتهم.[١]

رواية هيجل لهذه الخبرة إنما تجسد رؤيته لهذا الصراع الذي طالما استشهد به بين السيد والعبد. لأنـه بالنسبة له وفى هذا الوضع؛ المشابه لحالة الطبيعة الهوبزية؛ الذي يسعى فيه كل شخص إلى الحصول علـى الاعتراف من قِبل الآخرين بدون رد ذلك يتمثل المنتصرون في السادة الذين يخضعون الآخـرين لسـلطتهم، ويتخذونهم عبيد لهم. حيث يتيح السادة للعبيد العيش لا لشيء سوى أن يقوموا على خدمتهم. والحقيقة أن هذا الوضع يخلق علاقة بين السيد والعبد؛ يتقلص فيها وضع العبد إلى مجرد حيوان مـذعور بـلا كرامـة ولا إنسانية. ولكن هذه الخبرة تحمل في كنفها عوامل هدمها تاركة كل من السادة والعبيد في الشـقاء ينعمـون.[٢] فمن يعترف بالسيد سوى هذا العبد الذي لا يحترمه؟ الحقيقة التي مؤداها أنه يعترف به من قبل من لا يمكنـه فى الحقيقة منحه الاعتبار الذى يطلبه. بالمثل لا يمكن للعبد أيضاً أن يكون سعيداً فى هذه العلاقة حيث انه لم يعترف به مطلقاً كإنسان بل كمجرد وسيلة يستخدمها السيد لغاياته.[٣]

وتصبح خبرة العبد في النهاية أساس ينطلق منه نحو الحرية، وخلق مجتمع مدنى يقوم علـى الالتـزام بالحقوق الكاملة للجميع. كيف يحدث هذا؟ فى البداية يجد العبد نفسه في عمل من أجل السيد يحقـق للأخيـر الإشباع الذي يبغيه. حيث تتمثل دافعية العبد للعمل هنا في الخوف من السيد، ومع ذلك فمـع تقـدم التـاريخ يطور العبد من قدرته على أداء العمل بدوافع تسبغ على العمل قيمة من قبيل الإحسـاس بالمسـئولية. ومـع نشوء هذه الدوافع يدرك العبد أنه ليس مجرد أداة للسيد بل إنسان حقيقى فيتقدم ويتطور أكثر فـأكثر عنـدما يدرك انه قادر على العمل الخلاق الذى يؤدى به إلى اختراع التكنولوجيا التى تتيح له تغيير العالم الخارجي. هذه الخبرة تمكنه من تصور مجتمع يتغلب فيه على خوفه من السيد، ويدعو فيه إلى حريته. ولكن نظراً لأنه، أي العبد؛ ما زال مقيداً بسيده فهو لم يعد حراً بعد. ومن ثم فهو فى مرحلة لا يمكنه فيها إلا أن يتـوق إلـى الحرية، ويتصور كيف ستكون الحياة عندما ينالها.[٤]

ويطور العبد من فلسفة تنم عن رغبته فى الحرية، وكانت المسيحية أهم ما جاء به العبـد فـي هـذا الصدد. فالمسيحية فى نظر هيجل طريق للتفكير يؤدى دائماً إلى بناء مجتمع مدنى يقوم على فكـرة تـوفير الحرية للجميع. كيف يحدث هذا؟ تقوم المسيحية على رؤية مفادها أن جميع الناس لديهم المقدرة على القيـام باختيارات أخلاقية. والحرية هي أن تكون فى وضع يخول لك اختيار الأخلاق دون الشر. ومن ثم فـالأفراد

---

[١] المرجع السابق.,ص 147. Also, Taylor, *Hegel*, ص153.

[٢] [٢] Fukuyama, *The End of History*, ص ص 192-93. Also, Taylor, *Hegel*, ص.154.

[٣] Fukuyama, *The End of History*, ص ص 193-194. Also, Taylor, *Hegel*, ص.154.

[٤] Fukuyama, *The End of History*, ص ص.95-194 .

بحريتهم يمكنهم جعل الأخلاق أساس لحياتهم. غير أن هذا الهدف بالنسبة للمسيحي لا يمكن بلوغه على نحو كامل على الأرض إنما إدراكه يكون فى الحياة الآخرة أو جنة الله. وبامتلاك المسيحية للفهم الصحيح للحرية فهى تخبر الناس بألا يتوقعونها أو ينتظرونها فى هذه الحياة. ومع تقدم البشرية فى التاريخ؛ بالنسبة لهيجل؛ يبزغ المجتمع المدنى الذى يتيح للناس إدراك الرؤية الأخلاقية المسيحية فى هذه الحياة. والمجتمع المدنى هنا هو وضع يتجسد البحث عن الحرية فيه فى إمكانية *الاعتراف المتبادل* mutual recognition أو الاحترام المشترك للحقوق الخاصة بالجميع.[1] وهي الخبرة التي تمت مناقشتها فى كتابه "*فلسفة الحق*" Philosophy of Right ؛ الذى وصف فيه هيجل العلاقة بين الدولة والمجتمع المدنى.

٣- المجتمع المدنى.

إذاً ما هو المجتمع المدنى؟ وكيف يحقق هذا الاعتراف المتبادل؟ بالنسبة لهيجل يتمثل المجتمع المدنى في ذلك الحيز المستقل الذى يستوعب المصالح الموجودة بعيداً عن الدولة، وهو متصور" كساحة تتلاقى فيها المصلحة الفردية لكل شخص بمصلحة الآخر". ووفقاً لوجهة النظر هذه، يمثل المجتمع المدنى حيزاً من الحياة يعد معادياً للدولة والتزامها بإعلاء نظرة أرقى للصالح العام.[2] حيث تشير خبرة المجتمع المدنى فى هذه الرؤية إلى وضع يسعى الأفراد فيه لتتبع مصالحهم الذاتية، وغالباً بدون اعتبار للالتزامات والواجبات التي تشكل أهمية أساسية فى حماية الحقوق الواجب منحها للجميع. وعلى الدولة بدورها أن تعمل على التغلب على تلك الملامح التدميرية التي تكتنف نزعات المصلحة الذاتية وذلك بغرض تحقيق مناخ للفضيلة المدنية، وما يصاحبه من تدعيم للصالح العام متضمناً احترام حقوق الآخرين.

ولكن ما هى ملامح الحياة المعاصرة التى تقحم المجتمع المدنى فى ساحة من المصالح المتعاركة؟ وكيف يتجاوز المجتمع المدنى هذا الوضع لخلق مجتمع يتحقق فيه الاحترام المتبادل للحقوق؟ مناقشة الجزئية الأولى من هذا السؤال نفرد لها ما يلى من فقرات، أما ما سنورده من مناقشة لأدوار كلاً من النقابات، والدولة فستتكفل بالجزء الثانى من السؤال.

فى المقام الأول يشكل الناس جملة العمال، والمستهلكون لما ينتج عن عمل الآخرين. ولنأخذ هذا البعد الأخير أولاً. فعلى خلاف ماركس؛ كما سنرى لاحقاً؛ رأى هيجل أن الصفة الرئيسية للأفراد فى المجتمع المدنى ليست فى كونهم سلع تُباع وتُشترى من قِبل أناس اكثر حظوة، وقوة يسعون إلى استخدام قوة عمل الآخرين من أجل مساعيهم الخاصة. بل على العكس نجد الأفراد عنده مدفوعين لخلق تنوع من الحاجات الجديدة يسعون لإشباعها الواحدة تلو الأخرى.

ولماذا تتكاثر الحاجات؟ لأن الناس؛ كما يقول هيجل؛ يتمسكون "بمطلب المساواة مع الآخرين فيما

---

[1] المرجع السابق ,.ص ص.98-196 .

[2] Hegel, *Hegel's Philosophy of Right,* ص 189, فقرة.289

يخص إشباع الحاجات." وفيما هم يضاهون بعضهم البعض كمستهلكين نجدهم يخلقون شعوراً بالمساواة بينهم. كما أنه وفي نفس هذا السياق؛ حيث يبدي كل فرد رغبات مشابهة فيما يخص استهلاك السلع والمنافع؛ دائمـاً ما تكون هناك حاجة إلى الاختلاف عن الآخرين، حاجة إلى التميز يفصحون عنها في سعيهم؛ أي الأفـراد؛ لامتلاك سلع أو منافع متميزة. فى هذا السياق تأخذ الحاجات في اتساع مستمر ومتواصل مصـاحباً لتطـور الشهوات التى يجب إشباعها بخلق وتطوير منتجات جديدة .[1] وفى مناقشته لتكاثر الحاجات كان فـى ذهـن هيجل لا محالة وضع السوق الحديث؛ حيث يأمل الناس فى امتلاك ما يكفى من مال لإشباع رغباتهم، وحيث يأملون فى إيجاد طرق لإشباع الرغبات الكثيرة عند الآخرين كوسيلة لكسب المال.

وتلبية الحاجات لا يمكن أن تتأتى لنا إلا من خلال *العمل* الذى ينتج السلع، ويشبع الحاجات الأساسية.[2] والعمل الذى يؤديه كل شخص هو جزء من عملية أكبر أو تقسيم أوسع للعمل؛ نظام يتيح لوظيفة كل عامـل أن تكون "أقل تعقيداً"، ومن ثم تكون مهام كل عامل أسهل فى الأداء. وبفضل هذه الحقيقة تتزايد مهارة كـل شخص جنباً إلى جنب مع الخارج الكلى لعمله. وهنا يجد الأفراد أنفسهم فـى علاقـات تتصـف بالاعتمـاد المتبادل على بعضهم البعض، كلٌ يساهم فى مهمة اكبر لإنتاج ما يكفى من البضائع والسلع المتنوعـة فـي سبيل إشباع الحاجات المختلفة لدى أعضاء المجتمع. وتقسيم العمل بالنسبة لهيجل يرمز إلى "وجـود اعتمـاد لجميع الأشخاص على بعضهم البعض، وعلاقاتهم المتبادلة فى إشباع حاجات الآخرين."[3] كما أنـه وبمضـي الوقت؛ بعد أن يصير العمل أكثر تحديداً في ضوء تقسيم العمل؛ يصبح العمل اكثر آلية وروتينية بحيث يمكن وقتها إحلال الماكينات محل الإنسان.[4]

وسنجد أن ما يدعم البنية الكاملة للسوق؛ من استهلاك، وعمل؛ هو المجتمع المدنى الذي يقـوم علـى تقسيمات طبقية. فهناك طبقة زراعية، وطبقة تجارية، وطبقة الموظفين المدنيين. تتكون الطبقة الزراعية مـن ملاك الأراضى ممن تنشأ دخولهم عن أعمال الفلاحة. وترابطهم كطبقة إنما يكمن فى ما يضمن استقلالهم فى المجتمع خاصة لهذه الأهمية الاجتماعية، والمكانة البارزة التى يخلعها المجتمع على عائلات بعينها بما لديهم من ممتلكات خاصة. أما الطبقة التجارية فهي تشكل نظام العمل الذى ينتج ما يشبع حاجات الناس من منـافع وسلع. وتحت عباءة هذه الطبقة نجد عمال الإنتاج الضخم، والحرفيين الذين يعملون فى منظومة العمل التـي يضعها رجال الأعمال المهتمين بإنتاج السلع، وذلك النمط من رجال الأعمال المنخرطين فى مجال التبـادل والتجارة لما تم إنتاجه من سلع وبضائع. ومن الطبيعي هنا أن تكون هذه الطبقة مهتمة بإيجاد طـرق لجعـل الربح المالي هدفاً رئيسياً لعملهم. أما طبقة المثقفين المشكّلة من موظفين مدنيين؛ هذه الطبقة المتوسطة؛ فهى تقوم بإرساء البيروقراطية التنفيذية، وتتلخص مهمتهم الرئيسية فى تنفيذ القانون على نحو عادل وموضوعي،

---

[1] المرجع السابق .,ص ص ,28-127 .فقرة.193

[2] المرجع السابق .,ص ص ,29-128 .فقرة.196

[3] المرجع السابق .,ص ,129 فقرة.198

[4] المرجع السابق .,ص ,129 فقرة.198

وهم فى هذا يطلق عليهم "الطبقة العمومية" لأنهم من المفترض أن يكونوا قادرين على التنزه فوق المصـلحة الذاتية.[١]

وهنا فإن سعى كل شخص لكسب العيش، وتطلعه إلى إحراز الملكية على الموارد التى بواسطتها يمكنه تحقيق رغباته، وكذلك مسألة تنظيم العمل، والبناء الطبقى للمجتمع كل هذا بلا شك يزج بالمجتمع المدنى إلى وضع يموج بالجماعات، والأفراد المتنافسين حيث يسعى الجميع إلى الكسب على حسـاب الآخـرين وفـي الغالب بدون الاعتبار للصالح العام*. فكيف يتم تجاوز هذه المصالح المتصارعة؛ بحيث لا تكـون مصـالح طبقة واحدة فقط؛ ولنقل طبقة التجاريين؛ هى المهيمنة نافية بذلك أية أهمية لحاجات الطبقات الأخـرى فـى المجتمع؟

لإنجاز هذا الهدف تطرق هيجل إلى مناقشة *النقابات* * corporations.[٢] التي تتكون من تنظيمات تضـم العمال، ورجال الأعمال وتقوم على إنجاز هدف إنتاجي في المجتمع. ومن ثم؛ ففى هذا الإطار؛ تـؤدى كـل نقابة نمطاً مهماً من العمل؛ يعد ضرورياً لصالح المجتمع. علاوة على أن كل نقابة من شـأنها؛ كمـا يقـول هيجل؛ أن تعتنى بمصالحها الخاصة فى إطار الحيز الخاص بها."[٣] فقد توجد مؤسسات لأنماط متنوعـة مـن الأنشطة المنتجة لنقل مثلاً؛ إذا لجأنا إلى أمثلة معاصرة؛ صناعة الصلب أو الأجهزة الكهربائية، كل من هـذه

---

[١] المرجع السابق ,.ص ص ,32-131 .فقرة.05-203

* حين أنشأ هيجل الدولة- الوظيفة كمرجع أعلى للتقرير وكعقل فعال، وحين وصف المجتمع المدني كحقل للصـراع مـن أجـل الربح، وحين عرض الملكية والعمل كمقومات محتومة في المسار التاريخي، وحين وعد مستقبلاً بالإشباع الشامل كمحصلة لـ "عالمية" الدولة الموظفة، لم يقم سوى بتخدير للوضع الواقعي. وضع المجتمعات التي استولت فيها أقلية من السكان، البرجوازية الصناعية والتجارية والملاك العقاريين، على مقدرات الدولة وسلطانها للحفاظ على استغلالها الاقتصادي وهيمنتهـا السياسـية. ونسي أن الفئات القائدة سياسياً، في بروسيا كما في فرنسا والمملكة المتحدة، أبعد ما تكون عن أي انفصال عن المجتمع المدني، وأنها تحتل فيه مكانة مهيمنة، وان قراراتها، التي تزعم اتخاذها وفقاً للمصلحة العامة؛ إنما تفيد في تعزيز سلطتها. وبذلك، لـم ير أن نشاط المجتمع كما تصوره يلزم الصناعيين والملاك العقاريين بالسعي وراء الربح الأقصى وبممارسة عنف متزايد دائما وأبدا ضد شغيلة المدن والأرياف. من تحليل لنقد ماركس لفلسفة الحق الهيجلية، تاريخ الأفكار السياسـية، فرانسـوا شـاتيل، وآخرون، ترجمة خليل أحمد خليل، كتاب الفكر العربي، ١٩٨٤. <المترجم>.

* الترجمة الصحيحة للمصطلح هنا هى النقابات وليس المؤسسات الضخمة الحديثة، وقد استندنا فى هذا إلـى المقابـل الألمـانى، وأيضاً اعتمدنا على مصدر ثقة يتمثل فيما ورد على لسان ماركس فى حديثه عن أن البنية الاقطاعية للملكيـة العقاريـة (فـى ألمانيا) يقابلها فى المدن الملكية النقابية التى هى تنظيم اقطاعى للحرف. فقد كانت الملكية هنا تقوم بصورة رئيسية فى عمل كل فرد: إن ضرورة الاتحاد ضد النبالة النهابة المتحدة، والحاجة إلى أسواق مغطاة مشتركة فى وقت كان الصناعى فيـه تـاجراً أيضاً، والمنافسة المتعاظمة للأقنان الذين كانوا يهربون بأعداد كبيرة نحو المدن المزدهرة، والبنية الاقطاعية للبلاد بمجموعهـا، قد ولدت جميعاً **النقابات الحرفية Corporations. انظر كارل ماركس، فريدريك انجلز؛ *الأيديولوجية الألمانية*"، ترجمـة د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر،** ١٩٦٨. <المترجم>.

[٢] المرجع السابق ,.ص ص ,55-152 .فقرة.56-150

[٣] المرجع السابق ,.ص ,152 فقرة ,252. Also ص ,152 فقرة.51-250

النقابات لابد أن يكون لديها احتكار للتحكم فى إنتاج المنتجات المرتبطة بحيزها أو مجال نشـاطها الخـاص. هذا بالإضافة إلى أنها فى عملها فى هذا الحيز الخاص؛ قد تصبح منافسة مع نقابات أخرى. على سبيل المثال قد تتصارع مصالح مؤسسة كهربائية مع مؤسسات الصاب حيث تسعى الأولى إلى تخفيض سعر الصلب بما يمكنُها من تصنيع أجهزة كهربية بتكلفة أقل. ولكن لأن النقابات؛ كما يقول هيجل؛ خاضعة لإشراف السـلطة العامة "فإن نشاطها سيكون موكولاً إلى الدولة.[1] ومن ثم فان الصراعات يمكن تسويتها، والتوسط فيها باسـم الرفاهية العامة للمجتمع ككل. وبناء على هذه الإمكانية ستتولى الدولة؛ كإحدى مهامهـا الرئيسـية؛ مهمـة التنسيق بين أنشطة المؤسسات بحيث يمكن لكل منها وبواقع إسهامها لمصلحتها الخاصة أن تساهم أيضاً فـى الصالح العام.

وجزء من ذلك الصالح العام أن توفر تلك النقابات للناس عمل أو وظيفة مفيدة ومنتجة. ففى النقابة التى تصبح "البيت الثانى" للفرد يتلقى المرء التدريب المطلوب لتعلم المهارة التى سيؤديها، علاوة علـى وضـعه تحت متابعة تجعله دائماً يحافظ على مستوى مرتفع من الكفاءة. بالإضافة إلى ذلك ففى مقابل عملـه يكفـل للشخص مستوى لائق من المعيشة، وأيضا؛ كعضو فى النقابة يتمتع بمكانة جيدة؛ يمنح الفرد فى نظر العـالم اعتراف عام أو كما يسميه هيجل دليلاً على انه " شخص" وأنه "ينتمى إلى كيان كلي يعد فى حد ذاته وحـدة عضوية فى المجتمع ككل."[2]

هذا ومن الواضح أن سعي المرء للاعتراف به "كشخص" من قبل الآخرين، والمجتمع يبدو موحياً بأنه ما لم يكن الفرد قادراً على أداء عمل ما بصورة جيدة، ومن ثم أن يكون عضو فى نقابة متمتعاً بمكانة جيدة؛ فقد لا يتاح له حتى مجرد الاستمتاع بكامل الحقوق المكفولة للجميع. "فبدون أن يكون عضواً فـى مؤسسـة مفوضة ... يصبح المرء بلا مكانة أو كرامة، ومن ثم ينزل هذا الانعزال بفاعلية عمله إلى درجة شـخص- متمركز- حول ذاته، ويصبح رزقه ورضاءه غير مضمونين."[3] ورغم أننا لسنا بصـدد البرهنـة علـى أن الشخص الذى ليس عضواً فى نقابة لابد أن تنتزع حقوقه منه فقد بدا هيجل موحياً بأنه أياً كانت الحقوق التى يمتلكها الفرد فستكون فى منزلة أقل قيمة من تلك الحقوق التى يمتلكها شخص يتمتع بعضوية كاملة فى نقابة.

ولإعطاء مثال على هذه النقطة من وحي ما نعيشه فى مجتمعنا حاليا نقول أن الشخص الذي يتمتع فى إحدى المهن بتقدير عال؛ لابد وأن يكون متمتعاً باحترام يفوق الاحترام الذي يتمتع به شخص بدون عمل، أو كما ندعوه نحن، وربما هيجل أيضاً؛ بـ "عامل اليومية"، أو الشخص الذي يلتحق بعمل مؤقت مقابل الوظيفة الدائمة في مجال ما.[4] نعم إن العمالة المؤقتة أو عامل اليومية سيتمتع بنفس الحقوق التى للآخـرين، ولكـن بسبب وضعه الأقل شأناً فى المجتمع فلن تمنحه تلك الحقوق سوى دعماً هزيلاً فى المجتمع قياساً علـى مـا

[1] المرجع السابق .,ص 152, فقرة.251, 252

[2] المرجع السابق .,ص 153, فقرة.252, 253

[3] المرجع السابق .,ص 153, فقرة.253

[4] المرجع السابق .,ص 153, فقرة.252

تضمنه هذه الحقوق من دعم حقيقي. فعامل الأجر اليومي قد يكون قادر على ممارسة الحق فى حرية الكلام، ولكن من سيستمع له؟ قد يكون لديه الحق فى الحصول على رعاية صحية، ولكن هل سيكون بنفس الجـودة المقدمة للأعضاء الأعلى مكانة فى المجتمع؟ وهكذا

فهذا الفشل المحتمل فى توفير قيمة كاملة للحقوق لجميع من يقعوا خارج حيز النقابات يعاود الظهـور أيضاً فى معالجة هيجل أو نظرته للفقراء، فهو يرى أن الاقتصاد المزدهر سيضمن وظائف لمـن يتمتعـون بمهارات مطلوبة لدى المجتمع، ولكن فى الوقت نفسه لن تكون هناك وظائف لمن لا يتمتعـون بالمهـارات اللازمة.[١] وبالتالى سيكون هناك "قطاع عريض" من الناس ممن سيتخلفون عن مستوى العـيش الأساسـي. " فكيف سيكون الأمر حيالهم؟ لم يناد هيجل بحصول الفقراء على مصروفات مالية سواء من الأثرياء أو مـن المؤسسات الخيرية لأن هذا سيثبطهم عن العمل، ومن ثم ففى غياب العمل لن يتمكنوا من نيل ما يمثل عنـد هيجل المبدأ الأساسي للمجتمع المدنى ألا وهو الشعور باحترام الذات، والاستقلالية.[٢]

كذلك لم ير هيجل لزاماً على الدولة أن تخلق عملاً للمتعطلين لأن هذا من شأنه أن يضـخم Inflate "من حجم الإنتاج" مسفراً ذلك عن زيادة في السلع تفوق القدرة الفعلية على الشراء. وهذا ما يسـتتبع؛ عنـد هيجل؛ القول بأن المجتمع المدنى القائم على السوق الحر غالباً ما لا يكون قادر على حماية الناس من الوقوع فى براثن الفقر، ومن أن يصبحوا جزء من "الرعاع" أو ممن لا يقيمون وزناً، بسبب فقرهم، لأي مـن القـيم الأخلاقية الأساسية مثل الصواب والخطأ، واحترام الذات.[٣]

وهنا تكشف معالجة هيجل لوضع الفقراء عن مصدر رئيسي آخر من صراع المصالح فـى المجتمـع المدنى. ومع ذلك ليس من الواضح أن دولته ذات الدور المهم فى مساعدة المجتمع المدنى على مواجهة تلـك المشكلات المرتبطة بالصراعات المتعلقة بالعمل، والطبقة، والاستهلاك؛ سيكون لها أي دور فعال فى مواجهة تلك المشكلات المرتبطة بالفقر والتى تتسبب عن عدم التوازن الناتج عن حياة السوق.

---

[١] المرجع السابق ,.ص ص 149-50. فقرة 243. Also, ص 153, فقرة 253, and ص 153, فقرة 252.

[٢] المرجع السابق ,.ص 150, فقرة 244-45.

[٣] المرجع السابق ,.ص 150, فقرة 244-45.

٤ - الدولة والفضيلة المدنية.

تعلو الدولة عند هيجل* فوق المصالح الخاصة التى تصنع المجتمع المدنى، وتـوفر أساسـاً لانتقـال المجتمع صوب مفهوم الرفاهة العامة. ويجدر بنا أن نُذكر مرة أخرى أنه لا يجب أن نخلط عند هيجل بـين الدولة و"المجتمع المدنى." ففى الأخير يفصح الناس عن مصالح خاصة تعبر كل منها عـن مفهـوم المـرء للحرية الشخصية. وإذا كان على الناس أن يعرفوا أنفسهم تعريفاً مانعاً؛ فى إطار مصالحهم التـى يمتلكونهـا كأعضاء فى المجتمع المدنى؛ فمن شأنهم إذاً أن يفكروا فى أن عضويتهم فى الدولة كانت مسـألة اختياريـة، وتقوم فى جانب كبير منها على ما إذا كانت الدولة ستدعم مصالحهم الخاصة أم لا. بيد أن كل شخص؛ حسب هيجل؛ مقدراً عليه بصفته جزء من منظومة مؤداها التمتع بحياة مدنية كاملة أن يعيش حياته بما يتفـق مـع مفاهيم للالتزام تتسم بفاعلية، وإلزام على نحو شامل. والدولة التى تجسد تلك الالتزامات ليست اختيارية بـل حقيقة لازمة لأية حياة إنسانية مزدهرة.[١]

فالأمر أن هيجل لم يقم سلطة الدولة على مفهوم اتفاق المصالح المختلفة فى المجتمع على تقبلها. بـل اسندها إلى إدراكنا أن هناك حقيقة عقلية توجد مستقلة عن المصالح المختلفة، والمتنوعة فـى المجتمـع وأن الدولة توجد كهيئة مستقلة بذاتها فى علاقتها بهذه المصالح بغرض أوحد هو إعلاء هذه الحقيقة.[٢]

فرؤية هيجل للدولة تختلف بشكل دال عن تلك الرؤية التى عرضنا لها فيما سبق. فدولة لوك؛ لكونهـا تنشأ عن موافقة المواطنين؛ فهى تَمثُّل في الأذهان كتمثيل للمصالح المختلفة فى المجتمع، ومن ثم لن يكـون ممكناً؛ بالنسبة للوك؛ أن نخلق دولة منفصلة، ومتميزة عن المجتمع نظراً لأن الدولة كتمثيل للأغلبية إنما تعد تجسيداً للمصالح المختلفة التى تشكل المجتمع. أما دولة كانط فهى قريبة من دولة لوك حيث تقوم على الحاجة

* الدولة الهيجلية هي الاتحاد الوثيق والكامل بين الفردية L'individualisme والشمول L'universalisme . فيجـب علـى الدولة ألا تفرض قط على المواطنين شيئا من شأنه أن يمس ببعض الذوات `ivdiridualile. ومن جهة أخرى يجـب علـى المواطنين ألا يطلبوا أو ينتظروا من الدولة شيئا يكون قابلا لان يجعلهم خارج قانون الطبيعة الإنسانية ، في الدولة تتجـه إرادة كل إنسان إلى الشمول بمعنى إلى اللانهائي وفي الدولة وبواسطتها تكون الحرية أخيرا مطلقة بصفة حقيقية، ففي القديم كانـت الدولة تظلم الفرد ولذلك لم يكن مخلصا وإنما كان مزورا أو كاذبا، أما حاليا فعلى العكس يوجد فلاسفة يتركون كـل مـواطن لمغامرات إرادته ويتركون الدولة تتكون عن طريق الاتفاق التلقائي بين الإرادات الفردية، وهؤلاء أيضا يحدثون بلبلة في الدولة عن طريق الخلط بين الفردية الكاملة والشمول الكامل. إذاً مهما كان الأصل التاريخي للدول ومهما كان الشكل الذي اتفق عليـه الناس في الدولة فجوهر الدولة يكون إلهيا . والحقيقة انه لما كان للحرية أن تصير في الدولة مطلقة ولا نهائية لازما أن تكـون الدولة إلهية Wille du staat ist goe it licher إن حكم الله وشرعه في العالم لتكـون الدولـة Es ist der gang gottes inderwett class der staat ist . راجع جذور الاشتراكية الألمانية جان جوريس Jean Jaures ، ترجمـة فـوزي عبـد الحميد، ١٩٦٦. <المترجم>.

[١] المرجع السابق .,ص 156, فقرة.258

[٢] المرجع السابق .,ص 157, فقرة.258

إلى تدعيم المصالح الأساسية للمجتمع حتى فى ظل توقعها بأن هذه المصالح تتناول القضايا من زاوية العقـل العام.

أما عن هوبز فكان سيبدو وكأنه يعرف الدولة بحيث تشتمل على الجوانب الخاصة بكـل مـن لـوك، وهيجل. فالدولة عند هوبز تنشأ؛ كما هو الحال عند لوك؛ عن الاتفاق، وهى أيضاً موكلة بالـدفع بمصـالح المجتمع إلى الأمام. ولكن؛ بالنسبة لهوبز؛ بسبب أن إحدى المصالح التى يريد الناس الدفع بها فى المجتمـع تتلخص في الحاجة إلى وحدة متماسكة قوية متمثلة فى قوة الدولة؛ بغرض حفظ النظام والاستقرار؛ فقد أورد لنا هوبز ذلك الطراز من الدولة التي يمكنها أن تقف خارج هذه المصالح وتكون مستقلة عنها بغرض تحقيق النظام، والاستقرار. ومن ثم تُخلع على دولة هوبز الصفة الهيجلية. وبالتالى كان هـوبز؛ دون عـن لـوك، وكانط؛ الأكثر احتمالاً لتقبل ما قام به هيجل من فصل الدولة عن "المجتمع المدنى."

وأخيراً، كان من الوارد ألا يتقبل روسو هذا الفصل الذي قام به هيجل للدولة عن المجتمـع. فالدولـة بأغراضها وأهدافها؛ مرتبطة دائماً بمفهوم المواطنين عن الصالح العام. من ناحية أخرى يقف روسـو مـع هيجل فى كونه لا يرغب فى مجتمع لا تمثله سوى طبقات مختلفة توجهها المصلحة الخاصة؛ ممن لا يكنون سوى القليل بل وفي الغالب لا يكنون مطلقاً اعتناء بالصالح العام. وحيث لا يمكـن تحقيـق إرادة عامـة *a general will* فى المجتمع؛ فيما بين المصالح المختلفة؛ فربما وجد روسو فى فصل هيجل للدولة عن المجتمع المدنى شيئاً محبذاً؛ كطريقة لتحديد، ومن ثم فرض الارادة العامـة علـى مجتمـع مسـتعص يلهـث وراء المصلحة.

من منهم يحالفه الصواب فى هذه الأمور؛ هيجل أم الآخرون؟ يبدو عامة أن الدولـة؛ فـى المجتمـع المدنى؛ تحتوى على عناصر من كل من هذه الرؤى تتعايش كل منها مع الأخرى. فى هذه الحالة فالدولة فى المجتمع المدنى ليست محددة على وجه الحصر فى ضوء المنظور الهيجلي ولا منظور لوك. حيث أنه؛ بادئ ذى بدء؛ ليس هناك شك فى أن الدولة؛ إلى حد ما؛ نتاج للمصالح المختلفة التى تشـكل المجتمـع الباسـطة سلطتها عليه. فليس من الممكن أن تنفصل الدولة كاملة عن حيز المجتمع المدنى كما حاول هيجل أن يفعـل. ولكن من ناحية أخرى يجب على الدولة أن تمارس سلطات مستقلة في الحكم بالأصالة عن مبادئ تعـد فـي أصلها مهمة، ومصيرية بحيث يعززها جميع العاقلين. وهى بهذا الدور يجب أن تنفصل، فى بعض الأحيان، عن المجتمع بالشكل الذى وصفه كل من هوبز، وهيجل. وحتى بالنسبة للوك؛ فإن الدولة عليها أن تكون حكَم محايد بين المصالح المتصارعة. على أية حال؛ إن العلاقة الثنائية للدولة مع المجتمع لا توحي فقط بمجـرد وجود مصالح كثيرة فى المجتمع المدنى؛ بل أيضاً بأنه يوجد؛ وكما أشرنا فى الفصل الأول؛ بيئـة أخلاقيـة أوسع يجب المحافظة عليها إذا ما كانت هناك رغبة فى تأمين المصالح الأساسية للجميع. وفـى حالـة مـن ناقشناهم من كتّاب وأيضاً من سنناقشهم الآن ولاحقاً؛ بما فيهم هيجل؛ فإن القيم الأساسية التى يحفظها المجتمع المدنى إنما تشمل التزاماً بحماية الحقوق للجميع.

ولنعد إلى رؤية هيجل عن الدولة؛ فهو يرى أنها عندما تكون قادرة على منح المفهـوم الـذي يمكـن

للجميع أن يتبعوه عن الرفاهة العامة؛ سيتحول المجتمع المدنى وقتها مـن وسـط *milieu* مـن المصـالح المتصارعة إلى وضع تكون الطبقات المختلفة فيه قادرة على التعاون من أجل تحقيق مصالح مشتركة علـى المدى البعيد. فى هذا السياق توقع هيجل أن يشارك جميع أعضاء المجتمع فى الرفاهة العامة، ومن ثم فبـدلاً من أن يظلوا؛ أسيري المصالح المتصارعة؛ سيتسنى لهم الاندماج فى مجتمع يعمل صوب أهـداف واحـدة. وبالنسبة لهيجل فحتى في وجود مصالح خاصة عند الأفراد فإنهم قادرين، رغم ذلك، على اعتبـار أنفسـهم أعضاء مساهمين فى المجتمع.

كيف تُنَظَّم دولة هيجل بحيث يتسنى لها تحقيق هذا الهدف؟ نقول أن الدولة الحديثة إنمـا تسـتند إلـى *دستورها* *Constitution* الذى يتألف من المبادئ الأساسية العقلية، والشاملة التـى تحـدد طبيعـة الدولـة والمؤسسات التى تقف على تنفيذ هذه المبادئ.[١] وهذا يعنى أن المبادئ التى تمضي الدولة في هـديها ليسـت نتاجاً لاتفاق اجتماعى عام بين طبقات مختلفة، أكثر من كونها إفصاح عن الحقائق الشمولية للعقل؛ التي يجب اتباعها دائماً. وسنتطرق أولاً؛ فيما يلى؛ لمناقشة المبادئ الرئيسية التى تستند إليها الدولة.

بشكل عام تلتزم الدولة الحديثة بتأمين الحقوق الأساسية لكل فرد. تلك الحقوق التي تساعد على تـأمين حرية الشخص فى القيام بخياراته الأساسية حيال ما يرتضيه من طريقة لحياته. ولكنها؛ أي الحقوق؛ لابد أن تُرى فى الوقت ذاته داخل سياق يحتم على الأفراد أن يعترفوا كذلك بواجبات أساسـية. واجبـات يجـب أن يدعمها الجميع كشرط لتأمين الحقوق للمواطنين كافة. ومن ثم فالحقوق، والواجبات فى وثاق مـع بعضـهما البعض وكلاهما "متحدان فى علاقة واحدة."[٢] فالأفراد لديهم مصالح خاصة يستخدمون لمراعاتها ما يتمتعون به من حقوق، ولكنهم فى ذلك عليهم أن يعززوا جميع المعايير المرتبطة بالواجبات التى تعتبر ملزمة؛ وبشكل شامل؛ لجميع المواطنين. لأن الفرد فى واقع الأمر يدرك أنه بتدعيم واجباته فى مجرى تتبعه لمصالحه إنمـا يصبح عضواً ملتزماً بواجبات المجتمع ومتمتعاً بحماية حقوقه كاملة. هنا يقول هيجـل "إن الفـرد *المنعـزل* *isolated* بقدر ما تكون واجباته محل اعتبار فإنه يظل قابعاً في حالة خضوع؛ على عكس ما يكون كعضو فى *مجتمع مدنى* *civil society* ؛ فإنه يجد فى أداءه لواجباته نحو هذا المجتمع حماية لشخصـه وأملاكـه، واعتناء برفاهيته الخاصة، وإشباعاً لمغزى وجوده، ووعيه وشعوره بذاته كعضو فى كل، وأنه بقدر إتمامـه لواجباته كاملة عن طريق أداء مهامه وخدماته *للدولة* *state* بقدر ما يتمتع بتدعيمٍ وحفظٍ."[٣] أما عن مؤسسـات الدولة؛ التى تقوم بتنفيذ الحماية لكل من الحقوق، والواجبات؛ فإنها تنتظم فى ثلاثة أقسام[*]: الملـك، والهيئـة

---

[١] المرجع السابق ,.ص 174, فقرة.272.

[٢] المرجع السابق ,.ص 161, فقرة.261.

[٣] المرجع السابق ,.ص 162, فقرة.261. Italics in text.

[*] فى تأكيده على حالة الدولة الواحدة التى لا تقبل فصل؛ تماماً مثل أعضاء الجسم ... نجده يسـمى مجمـوع السـلطات باسـم الحكومة Regierung أى نظام الحكم وباسم الهيئة الحاكمة وفي وقت معين باسم "السلطة الحاكمـة الخاصـة، Besondere Regierungs. <المترجم>.

=

التنفيذية، والهيئة التشريعية.[١]

يعتلي الملك monarch قمة الدولة عند هيجل[*]؛ فقد اعتقد أن الملكية الدستورية *constitutional monarchy* كانت "بمثابة إنجاز العالم الحديث."[٢] ويرمز الملك هنا لالتزام الدولة بكل من مبادئها الأساسية ومؤسساتها التى يمكن أن تقف على تنفيذها على افضل حال. وليست فكرة الملكية؛ كما ترد هنا؛ ملكية مطلقة، فالواضح بالفعل أن الملك يرى هنا كمشارك في مسئولية الحكم مع الآخرين. ومناقشة هيجل للعلاقة بين الملك، والعناصر الأخرى للحكومة تساعدنا فى تبين الكيفية التي ستأخذ بها هذه المسئولية المشتركة محلها على أرض الواقع. فكيفية تفادي هيجل الوقوع فى الاستبداد الملكي تعد مسألة مهمة لدولة كدولة هيجل ملتزمة بتأمين الحقوق الأساسية للجميع. المسألة التي تتضاعف أهميتها مع حقيقة كون الملك منصباً بالوراثة وليس بالانتخاب.[٣]

الملك عند هيجل مسئول عن المبادرة بإرساء تشاور سياسي أو ما أشرنا إليه سابقاً فى مناقشة كانط *بالتفكير العام* *public reason* . فما هو هدف التفكير العام عند هيجل؟ يشتمل التفكير العام على الاعتبار في جميع وجهات النظر المتعلقة بالقضايا المختلفة على أمل تحقيق اتفاق بصدد هذه القضايا يكرس التزاماً اجتماعياً بالمبادئ الشاملة للدستور، خاصة الحاجة إلى حماية حقوق الجميع مع توضيح الواجبات المرتبطة بهذا المسعى.

=

[١] المرجع السابق .,ص 176, فقرة.273.

[*] what Hegel really wants, however, is nothing other than the universality of the constitution and the laws is the crown, the sovereignty of the state. So it is wrong to make the crown the subject, and, inasmuch as the power of the sovereign can also be understood by the crown, to make it appear as if he [the sovereign] were the master and subject of this moment. Let us first turn to what Hegel declares to be the distinctive principle of the power of the crown as such, and we find that it is "the moment of ultimate decision, as the self-determination to which everything else reverts and from which everything else derives the beginning of its actuality" in other words this "absolute self-determination." Here Hegel is really saying that the actual, i.e., individual will is the power of the crown. § 12 says it this way: When…the will gives itself the form of individuality …, this constitutes the resolution of the will, and it is only in so far as it resolves that the will is an actual will at all. In so far as this moment of ultimate decision or absolute decision or absolute self-determination is divorced from the universality of content [i.e., the constitution and laws,] and the particularity of counsel it is actual will as arbitrary choice [*Willkür*]. In other word: arbitrary choice is the power of the crown, or the power of the crown is arbitrary choice. See "Critique of Hegel's Philosophy of Right"; Karl Marx, translated from the German by Annette Jolin and Joseph O'Malley; Cambridge University Press, 1978. .<المترجم>

[٢] المرجع السابق .,ص 176, فقرة.272.

[٣] المرجع السابق .,ص 185, فقرة.281.

فالملك؛ الذى "ترجع إليه القرارات النهائية"[1] يقضي بأن تكون أية سياسات خاصة دافعة فـى صـالح المبادئ الأساسية للدستور، وليست منتهكة لها على أية حال. ولهذا نراه يقر بأن تكـون السياسـة الخاصـة مندرجة دائماً تحت "الكل" *"universal"* ، وهو ما يعنى أنه؛ أي الملك؛ ومجلسه يمكن أن يشرع فى مناقشة السياسات، وتقديم الاقتراحات حول الشئون الجارية للدولة، أو الشروط القانونية المطلوبة لتلبية الحاجـات."[2] وسوف يأخذ الملك فى اعتباره حاجات المجتمع، وحالة القانون الموجود فى علاقته بهـذه الحاجـات، كمـا سيقترح مبادرات سياسية بعينها يجب أن يضعها المجتمع فى الاعتبار. وطوال الوقت تتمثل نية الملك فى أن يذكر أعضاء المجتمع بأن إعمال أفكارهم؛ بصدد قضية معينـة؛ يجـب أن تكـون بمراعـاة ألا تتجـاوز؛ التصورات الخاصة للمصلحة؛ أهمية الحلول التى تنطلق، وتجسد المبادئ العامة للدستور.

أما عن قرارات الملك فسيتم تنفيذها بواسطة الهيئة التنفيذية فى الحكومة التي تشتمل علـى القضـاء، والشرطة، وأيضاً طبقة الموظفين المدنيين الذين يقومون؛ كأعضاء فى الطبقة المتوسطة مثلما أشـرنا آنفـا؛ بالإشراف على أنشطة النقابات لكي تضمن قيامها على تنفيذ أهدافها بما يتفق مع المبادئ العامة التى أرساها الدستور ويحفظها الملك. ووظيفة الهيئة التنفيذية "أن تجعل المصلحة الشاملة (مفهوم الصـالح العـام) فـوق الأهداف الخاصة للمجتمع المدنى."[3] كما أنها دائماً لديها مهمة ضمان تدعيم الغرض الرئيسي للملك المتمثـل فى الالتزام بتعزيز نفس الحقوق، والواجبات الأساسية. والطريقة التى يصف بها هيجل الهيئة التنفيذية توحى بأنها جناح أو فرع من العرش ملزمة دائماً في ممارسة أنشطتها بتعزيز المبادئ الأساسـية التـى يجسـدها ويرمز لها الملك بالنسبة للأمة. وقد ذكر هيجل بالفعل أن العناصر الرئيسية للجهة التنفيذية وهم الموظفـون المدنيون الذين يراقبون النقابات، والاستشاريين الذين يقدمون المشورة والنصح عن كيفية تنفيـذ أو تفسـير السياسات؛ بحيث تجسد الالتزام بتأمين الحقوق والواجبات الأساسية؛ يرفعون تقريراً إلـى مـوظفي الهيئـة التنفيذية الأعلى الذين يتصلون "مباشرة بالملك."[4]

وفيما تبقى لنا فى هذه الجزئية نود أن نناقش رؤية هيجل لممارسة العقل العام، التي تـتم علـى نحـو واسع بين الملك والسلطة التشريعية. ولكي نصور كيفية تحقق التفكير العام فيمـا يخـص اتفـاق عقلانـي سنستخدم مثال الرعاية الصحية. فالملك بعد أن يراجع مع مجلسه حاجات المجتمع، ومـا يوجـد فـي هـذا المجتمع من قوانين تتعلق بتلك الحاجات قد يشير إلى حاجة الدولة إلى وضع سياسة للرعاية الصحية. وفـى مناقشة الرعاية الصحية سيقدم الملك رؤية للالتزام بالحقوق المتساوية لكل ما يتصل بمجال الرعاية الصحية. على سبيل المثال قد يشير بأنه بغض النظر عن نوع السياسة المتبناة فهي في المقام الأول يجـب أن تكـون سياسة من شأنها أن تحقق تغطية شاملة لجميع المواطنين. ومن ثم فالملك، وفور مراجعته لمـا يوجـد مـن

---

[1] المرجع السابق .,ص 195, فقرة.300

[2] المرجع السابق .,ص 187, فقرة.283

[3] المرجع السابق .,ص ص 89-188 .فقرة 287. Also ص 189, فقرة 289, ص 193, فقرة.297

[4] المرجع السابق .,ص 189, فقرة.289

قوانين، وأعراف عن الموضوع محل النقاش، سيشير بحدود معينة لا يمكن تجاوزها أو تخطيها. على سـبيل المثال إذا كانت حماية نخبة معينة من الأطباء تبدو ذات أهمية سيشير الملك بالحاجة إلى تنفيذ ذلك فـي أيـة خطة تم قبولها بشكل نهائي. بل أنه حتى قد يقترح خططاً تعمل على تحقيق التغطية الشاملة.

مع ذلك؛ يبقى القرار الفعلى حول أفضل طريقة لتحقيق مبدأ التغطية الشاملة فى يد السلطة التشريعية؛ التى تسعى فى سبيل ذلك إلى بلوغ رفاهة وسعادة المواطنين؛ عن طريق تحديد الحقوق المحددة التى يفترض أن يتمتع بها كل فرد فيما يتعلق بالسياسات موضع المناقشة والمتمثلة فى هذه الحالة فى الرعايـة الصـحية. وفى نفس الوقت يجب على السلطة التشريعية أن تحدد للمواطنين الواجبات الأساسية التى يجب أن يـدعموها كشرط لتحقيق هذه الحقوق. ويشير هيجل إلى هذه الواجبات "كخدمات يجب استخلاصها من الناس" أو بمعنى آخر يشير إلى ما يجب أن يساهم به الناس مالياً لكي يتلقوا الحقوق المكفولة لهم. ففى مثالنا هذا يوجد؛ ضمن قائمة الواجبات المفروضة على المواطنين؛ مطلب دفع التكاليف اللازمة مقابـل حقـوق الرعايـة الصـحية الممنوحة لهم.[١] وستتابع الهيئة التشريعية مسالة التكلفة بأن تسمح بمناقشة وجهات النظر المختلفة فى المجتمع حول القضية محل النقاش حيث يكون الأمل فى الوصول إلى إجماع بصدد سياسة ضريبية قادرة على إنجاز مبدأ التغطية الشاملة على أكمل وجه.

ولإنجاز هذه المهمة تمتلك السلطة التشريعية التى تسمى أيضا بـ "*الطبقات*" Estates[*] مجلسين؛ يمثل كل منهما طبقة مختلفة فى المجتمع المدنى.[٢] المجلس الأعلى يتكون من الطبقة الزراعية، والمجلس الأدنـى يتألف من النقابات. وقد اعتقد هيجل أن "الولايات والهيئات التنظيمية تمثل ضماناً للرفاهية العامـة والحريـة الجماهيرية."[٣] وتكتسب الطبقات فى السلطة التشريعية؛ بمرور الوقت؛ خبرة فى الحكم، وتستوعب حاجـات العامة من الناس، ومشكلات الهيئة التنفيذية فى حكم النقابات. والواقع أن الطبقات فى السلطة التشريعية هـي أكثر الجهات توقعاً "للنقد العام" من "الكثير" قبل وقوعه، ومن ثم فهي قادرة على اقتراح سياسات من شـأنها درء الصراعات غير الضرورية.[٤]

ويضم المجلس الأعلى أعضاء من الطبقة الزراعية من بـين القـادرين علـى الاحتفـاظ بانفصـالهم واستقلالهم بفضل ما لديهم من ثروات لا تتأثر بصعود أو هبوط دورة الأعمال أو "البحث عن الربح"، تلـك المسائل القريبة والمقربة لدى رجال الأعمال. السبب الآخر لاستقلالية هذه الطبقة أنها ليست مرتبطة بالقاعدة المالية والضريبية للدولة، ومن ثم فهى ليست مجبرة على الاستناد؛ فى رؤيتها أو مواقفهـا السياسـية؛ إلـى

[١] المرجع السابق .,ص 194, فقرة.299

[*] يشير مصطلح Estatesتقليدياً إلى طبقات الشعب الثلاث؛ النبلاء، ورجال الدين، والعامة من الناس؛ ولكن هيجل يستخدمها هنا بالمعنيين الولايات والهيئات المنظمة Stände. <المترجم>.

[٢] المرجع السابق .,ص 203, فقرة.13-312

[٣] المرجع السابق .,ص 196, فقرة 301. Also ص 198, فقرة.303

[٤] المرجع السابق .,ص 196, فقرة 301 and ص 197, فقرة.302

الحاجة إلى السعي إلى استحسان العامة أو الطبقة التنفيذية.[١] علاوة على أن أعضاء هذه الطبقة، كما صورهم هيجل، قادرون على تمثيل أنفسهم في الهيئة التشريعية.[٢] ليسوا مدفوعين مطلقاً وراء المنصب فهم في حل من وطأة الانخراط في الألاعيب السياسية. إذاً فهم قادرون؛ بفضل استقلالهم؛ على تنفيذ واحدة من أهم الوظائف الخاصة بالسلطة التشريعية؛ أي العمل كوسطاء بين الملك، والمصالح الأخرى للمجتمع المدنى.[٣] فإذا عدنا إلى مثال الرعاية الصحية قد تستطيع هذه الطبقة الوصول إلى حلول وسطى، وإقامة التسوية بين الملك؛ الذى قد يرغب مثلاً فى التحرك صوب شكل من الرعاية الصحية تكفلها الدولة؛ وبين تلك المصالح داخل المجتمع المدنى؛ التى قد ترغب فى إرساء نظاماً من الرعاية الخاصة. ونتيجة لجهد الطبقة الزراعية ستضعف فرصة "المعارضة المباشرة" للملك أو الجهة التنفيذية من قبل الطبقات الأخرى فى المجتمع المدنى، مما يعني تفادي مأزق الحكومة أو نشوب حرب اجتماعية."[٤]

أما المجلس الأدنى فيتألف من النواب أو الممثلين من المجتمعات المختلفة خاصة النقابات. ورأى هيجل هذا الجانب من الحكومة كعنصر "متذبذب" *fluctuating* وذلك لتأثر النقابات بما يقع من تغيرات فى مجريات الأمور الخارجية أو الاقتصادية أكثر من تأثر أولئك المشتغلون بالزراعة. ومن ثم فالنواب؛ فى المجلس الأدنى؛ موكل لهم تمثيل "الحاجات الخاصة، والصعوبات والمصالح الخاصة" للنقابات.[5] وبالنسبة لأعضاء هذه الجهة فإنهم يتسموا بدرجة أعلى من التناغم مع المشكلات اليومية؛ التى تواجهها النقابات أثناء أدائها لوظائفها فى المجتمع. وفى تجديده للتشريعات؛ إذا اكملنا على مثال خطة الرعاية الصحية؛ سيتطلع المجلس الأدنى إلى التأكيد على أن المبدأ العام؛ أي التغطية الشاملة؛ يمكن تأويله بطريقة ما بحيث تحترم حاجات النقابات. والحقيقة أن هذا التفهم قد يؤدى إلى خلق خطة لا يطرحها الملك، ولا هى مقبولة مبدئياً لدى المجلس الآخر. ولكن بحكم المناقشة التى ستدور حول الخطة المقترحة على مدار الوقت فقد يقدم كل من المجلس الآخر، والملك ما يلزم من تنازلات.

ويمكن للملك أن يدعو إلى عقد اجتماع مع إحدى النقابات ليرسل عنها نائب في المجلس الأدنى، وعندما يحدث ذلك تنتخب النقابة المعنية نائباً عنها لهذا الغرض.[٦] ومن ثم تقوم كل نقابة بانتخاب أعضائها ليمثلونها. وقد أكد هيجل أن كل من المجالات الأساسية *essential spheres* فى المجتمع المدنى يجب أن يكون لديها نائباً يمثل مصالحها. وافترض أن الالتزامات، والهموم السياسية لدى كل شخص ستكون فى وثاق مباشر مع المجتمعات الخاصة التي يعمل فيها. وإذا فكرنا انه معزولاً عن تلك المجتمعات؛ أثناء التشاور

---

[١] المرجع السابق ,.ص ,199 فقرة.306
[٢] المرجع السابق ,.ص ,199 فقرة 307 and ص ,200 فقرة.308
[٣] المرجع السابق ,.ص ,197 فقرة 302. See also Knox’s note ص.373, section 312.
[٤] المرجع السابق ,.ص ,203 فقرة.13-312
[5] المرجع السابق ,202 .] ,.فقرة 311. Also, ص ,200 فقرة.308
[٦] المرجع السابق ,.ص ,200 فقرة 308; ص ,201 فقرة 309; ص ,202 فقرة.311

السياسي؛ سيكون هذا بمثابة إنكار لوضع مصيري بالنسبة لكيانه.[1]

مع ذلك كان أمل هيجل في ألا يؤدي السماح بالتمثيل النيابي للمجالات المختلفة داخل المجتمع المـدنى على هذا النحو إلى الانقسام أو التشظى الاجتماعى. فإلى أي حد يعد هذا ممكناً؟ كما رأينـا تـدير النقابـات الحاجات اليومية للمجتمع، وتعمل فى سياق "المنظور الأعلى" الذي حددته الدولة. وهو الهدف الذي يتحقـق بسبب أن رؤساء النقابات تم اختيارهم بواسطة اتحاد انتخابات شعبية وشهادة مـن المسـئولين فـى الهيئـة التنفيذية.كما أن مديري النقابات يقومون بهذا فى ظل توجيه من الموظفين المدنيين فى السلطة التنفيذية. ومن ثم فمن المفترض أن الموظفين المدنيين الذين يشكلون السـلطة التنفيذيـة سـيقومون كأشـخاص مثقفـون وبيروقراطيون محترفون بالإشراف على النقابات، والتأكد من أنها فى مسـار تحقيـق الأهـداف التجاريـة والأعمال الخاصة تكون ملتزمة بالسياسات التى أرستها الدولة.[2] وبالتالى فإن موظفى وأعضاء النقابات فـى وعيهم بوجود الأعين المراقبة من موظفي الدولة؛ يصبحون موجهين لدعم سياسات الدولة عند تنفيذهم عمـل النقابة. ومن ثم فأي ميل بالنسبة للنقابة نحو التحرك بوازع من توجهها الذاتى؛ بتحدى التوجهـات العامـة؛ معرض لحظرٍ تام وتقييدٍ صارم. والواقع "أن عقل النقابة ... مثلما يقول هيجل؛ ينقلب على عقبيه إلى عقـل الدولة،" وهذه الخبرة هى بمثابة "سر الوطنية" *secret of patriotism*."[3]

فعندما تدخل النقابات السلطة التشريعية فهى لا تفعل ذلك لمجرد تعزيز مفهوم ضيق للصالح العام بـل لإعلاء مفهوم للصالح العام يجسد الالتزام الكامل ببلوغ سياسات ومبادرات الملك. وهنا وحتى إذا كانت خبرة حياة النقابة موجهة أكثر نحو مصالح خاصة فلأن النقابة جزء من مجتمع اكبر تحكمه سياسات الدولة، يصير الأفراد فى ممالأتهم لمصالح نقابية اكثر احتمالاً أن يصبحوا على دراية بالحاجة إلى تحديد تلـك المصـالح بطرق تعلى من شأن مصالح المجتمع أيضاً. إذاً؛ من الواضح أن النقابات ستمارس وأيضاً سـتعلم الفضـيلة المدنية أو الحاجة إلى إعلاء الرفاهية العامة.

فى هذا السياق يجب على كل طبقة فى السلطة التشريعية أن تساهم "بشيء ما متميز، تتفرد بـه فـى عملية التشاور،"[4] والأمل من هذا المشروع هو خلق إجماع يجسد المبدأ الرئيسي للدولـة الخـاص بتـأمين الحقوق للجميع، فى إطار من احترام الواجبات المصاحبة. وهنا فإن السياسة التى تم تطويرها بصدد الرعاية الصحية من شأنها أن تنفذ المبدأ الفعلى الرئيسي، أي الحاجة إلى تغطية شاملة؛ والتى توصل إليه الملك فـى بداية مناقشة ضرورة وضع هذه السياسة.

إن المأساة العظيمة للسياسات الحديثة بالنسبة لهيجل أنها غالبا ما توجد خارج نمط التفكير العام الـذى

---

[1] المرجع السابق ,.ص 202, فقرة 311 and ص 198, فقرة.303

[2] المرجع السابق ,.ص 189, فقرة.289-288

[3] المرجع السابق ,.ص 189, فقرة.289

[4] المرجع السابق ,.ص 203, فقرة 312. Also ص 201, فقرة.309

وصفنه للتو. والرأي العام بالنسبة لهيجل يشير أيضا، وفى الغالب إلى ميل الناس لإعلاء مواقفهم الخاصـة، والشخصية المجردة من الاهتمام بالمبادئ العقلانية التى يجب أن تقوم على أساس قرارات عامة بصدد أمور وقضايا عامة. يقول هيجل "إن الاستقلال عن الرأي العام يمثل الشرط الرسمى الأول لتحقيق أي شيء عظيم أو عقلاني سواء فى الحياة أو العلوم."[١]

تُبرز وجهة نظر هيجل في هذه القضية التزامه بتأمين الفضيلة المدنية فى المجتمع المدنى. خاصة انـه بحث فى حفظ آمال الاعتراف المتبادل، وبحث فى هذا المشروع بصور وطرق متنوعة بـدء مـن تـأمين الحقوق للجميع، والحفاظ على وضع يكون فيه التشاور العام للمجتمع أحد المجالات التى يتم فيها إقرار قضايا عامة فى إطار الالتزام بكل من المبادئ العقلية المشتركة، والاستعداد للإصغاء إلى وجهات نظر متنوعة فى تحديد الطريقة الأمثل فى تنفيذ، وممارسة تلك المبادئ. وهنا عندما تكون القيمة العظيمة للاعتراف المتبـادل أو ما أشرنا إليه مبكراً (في الفصل الأول-المترجم) باسم *الفضيلة المدنية للاحترام المتبادل* *civil virtue of mutual respect* هى محور حياة الناس فى المجتمع المدنى؛ فإن المجتمع المدنى يكون قادراً على التغلـب على جنوحه نحو إعلاء السلوك المتمركز- حول الذات؛ الذى لا يعبأ بإعلاء الصالح العام.

يبقى سؤال أخير؛ وهو يدور فى فلك التيمة الرئيسية لهذا الكتاب؛ هل كان من شأن رؤية هيجل للدولة أن تسمح بوجود حيز مستقل من الجماعات المتطوعة التى تعمل؛ ليس فقط كمصد أمام الدولة؛ بـل أيضـاً كقاعدة تدريبية لتطوير الاتجاهات المدنية من قبيل الاحترام المتبادل؟ وفقاً لوجهة نظر هيجل للمجتمع المدنى كساحة من مصالح ذاتية جامحة فى حاجة إلى أن تُحكم بواسطة ميول اجتماعية من نقابات تشـرف عليهـا الدولة قد يبدو أن ذلك الحيز المستقل أمراً غير ممكناً. مع ذلك ولأن دولة هيجل تقوم علـى العقـل العـام، والتشاور فلن تصبح مطلقاً من القوة ما يجعلها تتغلب على أي حيز مستقل لجماعات مستقلة قد تظهر، وهـو من الوارد أن يحدث حتى فى حالة أن هيجل لم يناد بهذا الحيز المستقل فالباب مفتـوح لأن يظهـر كنتيجـة للطريقة التى صاغ بها علاقة الدولة بالمجتمع المدنى.

٥- الرد والرد المضاد.

قد يزعم كل من هوبز، ولوك أن مقاربة هيجل فى حماية الحرية الفردية قد منيت بالفشـل بسـبب أن رؤيته للنقابات قد وضعت الأفراد فى جماعات تشكل وتحدد هوية كل فرد. وبقـدر اعتمـاد الأفـراد علـى النقابات من الوارد أن يفقدوا ما يجب أن يتمتعوا به من استقلالية إذا كانوا يطمحون في تحديد طريقتهم فـي الحياة بمعزل عن المسار الذى تقره معايير حياة الجماعة. وكان لهيجل بلا شك أن يـرد قـائلاً أن رؤيتـه للدولة، والنقابات إنما قامت على هذا النحو لتحد وتقيد من نزعة المصلحة الخاصة للمجتمع المـدنى، وذلـك بقصد الحفاظ على الفضيلة المدنية لهذا المجتمع. فبدون الانصياع للمعايير الخاصة بالفضيلة المدنيـة؛ التـى تلقنها النقابات، والدولة؛ سيطغى على المجتمع المدنى سلوك إيثار الذات، والأنانية التي يتسم به من يبحثون؛

---

[١] المرجع السابق ,.ص .205 فقرة ,Also .318 ص ,204 فقرة.17-316

بالنسبة لهيجل؛ عن مصالحهم الذاتية الخاصة فى وضع السوق للمجتمع المدنى. فالمجتمع المدنى؛ بالنسبة لهيجل؛ ليس مجرد وضع يخول للأفراد أن يكدسوا ما يستطيعون من أموال، بل هو سياق يأخذ كل فرد بمقتضاه مكانه فى مجتمع يقوم على معايير الفضيلة المدنية.

علاوة على ذلك يمكن لهيجل أن يفيد بأنه فى هذا الوضع ستصبح الفضيلة المدنية العظيمة للاحترام المتبادل أو ما اسماه هو بالاعتراف المتبادل *mutual recognition* * هي الركن الرئيسي وعماد الحياة. وفى سياق التفكير العام؛ رأى هيجل فى واقع الأمر أن الأفراد من أصحاب المواقف، ووجهات النظر المختلفة لابد وأن يتسموا بالتفهم وترك مساحة للآخر. ولن تكون اعتبارات المصلحة الذاتية عقبة أمام تحقيق الاحترام لهذا التنوع. ومن ثم فإذا كانت الحالة هكذا فقد يدفع هيجل بأن رؤيته للمجتمع المدنى فى إعلاء فضيلة الاحترام المتبادل إنما تتفادى التضمينات الاستبدادية التى قد ترتبط بها وجهات نظر أو رؤى أخرى.

كان من شأن روسو أن يتقبل أهمية الفضيلة المدنية فى تحقيق الحرية لكنه كان سيشكك فى قدرة مقاربة هيجل على تحقيق الفضيلة المدنية. لأن هيجل؛ بالنسبة لروسو؛ كان من شأنه أن يخفق فى تحديد الفضيلة المدنية فى ضوء الارادة العامة التى سيكون جميع أعضاء المجتمع قادرين على تدعيمها. والسبب فى ذلك؛ عند روسو؛ أن هيجل لم يكن لديه رؤية للمواطنة من شأنها أن تضمن تحقيق مشاركة كاملة لجميع أعضاء المجتمع فيما يخص إقرار الصالح العام. أما نظام التمثيل النيابي لهيجل المكون من الطبقات المختلفة كان سيبدو لروسو؛ على أنه سانحاً فقط لقليل من الناس باتخاذ القرارات من اجل الجميع، وبدلاً من انبثاق إرادة عامة عن هذا النشاط؛ ستحل إرادة خاصة لتفرض على بقية المجتمع. يمكننا العثور على رد هيجل هنا بصدد هذا النقد فيما دفع به من أن الإرادة العامة، ومفهوم روسو للمشاركة هى مجرد أفكار مجردة. ولكي نهب لهذين المصطلحين وجوداً فعلياً؛ من الضرورى تحديد الوضع التشريعي الذى يظهر فيه كل منهما، وهذا بالضبط هو ما حاول أن يفعله هيجل.

ويجب أن نتذكر؛ كما أشرنا فى مستهل هذا الفصل؛ أن هيجل كان على قناعة بأن التقدم الإنسانى قد اتبع على مر الزمان، وعبر التاريخ مساراً أسفر عن تحقق نظاماً اجتماعياً، وسياسياً عقلانياً مسار تجسد فى مؤسسات ملموسة، وممارسة المعايير الأخلاقية والمعنوية التى كان من شأنها تأمين شروط الحرية الحقيقية. وكما ذكر فى كتابه *"فلسفة الحق" Philosophy of Right* ؛ أن كل ما هو عقلاني فهو أمر فعلي، وكل ما هو فعلي فهو عقلاني*."[1] هذا يعنى انه فى المراحل المتقدمة من التاريخ وخاصة أثناء الفترة التى عاشها هيجل؛ نجد أن الوقائع المادية فى الحياة اليومية تجسد المفاهيم، والممارسات الضرورية لنظام اجتماعى عقلاني يضمن الحقوق لكل فرد.

---

* فى النص الأصلي: gegenseitig respekt. <المترجم>.

*what is rational is actual and what is actual is rational.

[1] المرجع السابق ,.ص preface, ص.10

وهنا نجد من يزعم؛ مثل الكسندر كوجيف *Alexandre Kojeve* ؛ بأن هيجل كان صحيح تماماً عندما دفع بحجته فى عام ١٨٠٦ بأن التاريخ قد انتهى بظهور الدولة الحديثة، والمجتمع المدنى؛ الذي يمثل وضـع يحقق الاعتراف المتبادل، أو الإعطاء المتبادل، والمشترك للحقوق الأساسية. فالشخص؛ فيما يرى *Kojeve* ؛ لا يصبح إنسان حقيقي- أي (فرد) إلا بقدر ما يعترف به كمواطن فى دولة حديثة مكرسة لتأمين حرية كـل شخص. إذاً؛ بالنسبة لـ ـ *Kojeve* ؛ فإن سبب اكتمال التاريخ عند هذه النقطـة هـو أن الدولـة المكتملـة التطور، والتى تحقق الحرية الكاملة، والمساواة للجميع توفر ظرفاً من شأن جميع البشر أن يتقبلوه. والواقـع أنه ما من شخص عاقل يمكن أن يغويه نفي هذا الظرف، ومن ثم محاولة "خلق شيء جديد بدلاً منه."[١]

إلا أن الآخرون قد يشككوا فى رؤية *Kojeve* . ففى المقام الأول من شأن كانط أن يسأل ما إذا كـان هيجل قد صاغ نهاية التاريخ بشكل سليم لأنه لم يعتنق وجهة نظره فيما يخص الاتحـاد الفيـدرالى السـلمي للمجتمعات المدنية. كان لهيجل؛ الذى اتسم دائماً بالواقعية فى الأمور الدولية؛ أن يسخر من هذه الفكرة لأنـه اعتقد أن فكرة كانط افترضت مسبقاً وجود أساس يدعم الاتفاق بين الدول. إلا أن تحقيق هذا الاتفاق لابد وأن يتصارع مع الكثير من الصعوبات بالنسبة لهيجل. فالدول فى واقع الأمر لا تتبع سوى مصـالحها الخاصـة، وغالباً ما تتطلع إلى إنهاء خلافاتها عن طريق الحرب، وليس باللجوء إلى عصبة الأمم التي تحـدث عنهـا كانط.[٢] في المقابل كان لكانط أن يرد بأن رؤية هيجل للتاريخ، والتى تجعل من استمرار الحـرب ضـرورة وشيء محتمل بين المجتمعات المدنية إنما تفصح عن رؤية غير متطورة لما يجب أن يكون عليـه المجتمـع المدنى. ذلك لأن المجتمع المدنى فى سعيه لتحقيق الحرية، وحماية الحقوق يدرك أنه لا يمكن تحقيق أي مـن هذه الأهداف فى وضع يوجد فيه التزام دائم بأعمال مرتبطة بالحرب. فالمجتمع المكرس لحالة الحـرب هـو مجتمع لا يمكن على الإطلاق أن يكون مجتمعاً مدنياً ملتزماً بحماية الحقوق للجميع؛ لأنه لا يستطيع مطلقاً أن يطور من الموارد الداخلية المطلوبة لتأمين الحرية الإنسانية. فلن يكون هناك اهتمام كاف بالتعليم، وستصـبح الدولة كذلك ملتزمة بالحرب، إلى حد يفقدها الاهتمام بتأمين الحقوق التى يطالب بها المواطنين. ولا غرو أن يخفق هيجل؛ حسب كانط؛ فى إدراك أنه لكي تتحقق نهاية التاريخ بشكل نهائي من الضروري أن توجد نهاية للحرب، ومن ثم لتحقيق هذا الهدف فإن منظمات من قبيل عصبة الأمم المكرسة لحفظ السلام ليسـت بآمـال مثالية، ولكنها ضروريات واقعية.

هناك أيضاً فرانسيس فوكوياما *Francis Fukuyama* له مأخذ على تدعيم *Kojeve* لرؤيـة هيجـل الخاصة بنهاية التاريخ. حيث أن انعدام المساواة لا زالت موجودة فى المجتمع المدنى حتى يومنا هذا. وأحـد المصادر الرئيسية التي تنشأ عنها انعدام المساواة إنما يتمثل فى اختلافات فى الوقائع الثقافية. فهؤلاء الـذين يشكلون جزء من ثقافة الطبقة المتدنية التى تشتمل على غياب بيئة منزلية ملائمة لإعداد الناس للأداء الجيـد

---

[١] Alexandre Kojeve, *Introduction to the Reading of Hegel,* (New York: Basic Books, 1969), ص ص 236-37. See as well Fukuyama, *The End of History and Last Man,* ص.66.

[٢] Hegel, *Philosophy of Right,* ص ص 213-14. فقرة.33-34.

فى المجتمع من المؤكد ولا محالة انهم يعانون من ظروف حياة اجتماعية تجعلهم غير قادرين على الاستفادة من الفرص التعليمية. وفى المجتمع الذى تعتمد فيه المكانة الاجتماعية على التحصيل التعليمي؛ فـإن الثقافـة المتدنية لا تعمل إلا على استمرار وتيرة التردي فى وضع من انعدام المساواة الأبدية. وبالتالى، فتحقيق نهاية التاريخ، ومن ثم توفير مساواة شرعية كاملة وأيضاً فرصة اقتصادية للطبقة الدنيا لن تضيف سوى فرق قليل فى الحياة لدى الأشخاص من الطبقة الدنيا إذا لم يتمكنوا من التغلب على العوائق الثقافية التى تحيـل بيـنهم وبين الاستفادة من هذه الفرص بشكل كامل. ولكن بالنسبة لفوكوياما؛ لم يستطع أحد حل مشكلة "خلق ثقافـة"؛ أي خلق قيم أخلاقية ذات نزعة داخلية كموضوع يمت بصلة للسياسة العامة." فبينما ترسخ مبدأ المساواة فـى الفرص داخل الولايات المتحدة فحتى الآن ما زال منتظر تحقيقه بشكل كامل على مستوى المجتمع بأكملـه، ويظل الأمل فى حدوث ذلك مجرد تفاؤل.[1]

وحيث أن من يدفعوا بالاعتراف المتبادل لحقوق الآخرين يتعرضون لإحباط بفعل الافتقار إلى نيل تلك الحقوق، ومن ثم يستخدمون هذه الحقيقة لإثبات أننا لم نصل بعد إلى نهاية التاريخ فقد يشكك آخرون فيما إذا كان الاعتراف المتبادل يمثل شيء جدير بنا أن نضعه فى المقام الأول أم لا؟! علـى سـبيل المثـال يـدفع فوكوياما؛ متبعاً فى ذلك نيتشة؛ الذى سنناقشه فى الفصل الخامس عشر؛ بأن خُلُق *ethos* الاعتراف المتبادل إنما تنتهى بجعل كل شخص على قناعة بتكافؤ الظروف. ولكن ماذا عن أولئـك الـذين لا يـرون أنفسـهم متساوين مع الآخرين وبالتالى يطالبون بامتيازات خاصة عن بقيه المجتمع؟ فهناك دائماً أناس يصارعون من أجل أن يتفوقوا على الآخرين، وهم في ذلك يخلقون أشياء ذات قيمة، وأهمية باقية بالنسبة للمجتمع أشياء من قبيل "سيمفونيات عظيمة، ولوحات، وروايات، وقوانين أو أنظمة سياسية."[2]

ولكن فى مجتمع مدنى ديمقراطي حيث المساواة هى المعيار فإن أعمال القلة؛ ممن يبحثون عن تـرك أثر باقي وممتد على المجتمع دائماً ما تتعرض للاختناق. لماذا؟ لأن القيمة الرئيسية لمجتمع مدنى ديمقراطى هى التسامح وهو ما يشير إلى أننا يجب أن نتعلم أن نعيش، ونترك غيرنا يعيش وأن نرى جميع الطرق فـى الحياة على أنها متساوية فى قيمتها حيث لا يكون هناك مسلك للحياة افضل من المسلك الآخـر. والطريقـة الأمثل لهذا الهدف هو التقليل من أهمية من يتمتعون بمواهب، أو قدرات، أو رؤية فائقة والتركيز فقط علـى الحاجات المشتركة اليومية مثل تلك الحاجات ذات الصلة بتأمين راحتنا المادية والفيزيقية. وهنا يكون التركيز على جعل الجميع راضين؛ من الناحية المادية؛ بقدر الإمكان ومن ثم إزالة أية معاناة فيزيقية بقدر ما يتأتى لنا ذلك. وهذا الاتجاه يعنى أن هناك انشغال فى المجتمعات المدنية بتحقيق سعادة مادية، وبالسـماح للنـاس أن ينجحوا فى وضع السوق حيث يتنافسون من أجل سلع متنوعة مطروحة ومتوفرة. ومثل هذا النوع من البيئة لا يترك سوى مساحة ضئيلة للفرد المتفرد والمتميز الذى تتحقق؛ بفضل جهوده؛ إسهامات مهمة فى الثقافة.[3]

---

[1] Fukuyama, *The End of History,* ص ص.291-92 .

[2] المرجع السابق .,ص.304

[3] المرجع السابق .,ص ص.304-05 .

فكيف؛ فى هذه البيئة؛ يمكن أن توجد إسهامات عظيمة كتلك التى وجـدناها فـى الفلسـفات الحديثـة والأشكال الجديدة من السياسات، أو الأنماط الجديدة من الفنون؟[1] بالنسبة لبعض الكتاب مثل نيتشة؛ فإن "نهاية التاريخ"؛ عند هيجل إذاً لا ترتبط بصيحة عالية من الاستحسان؛ بل بتثاؤب. حيث يجد الكثيـر منـا أنفسـهم واقعين في رمق الملل فى ظل غياب أى شيء له فعل السحر والبقاء.

---

[1] المرجع السابق .,ص ص305-06 .

قراءات مقترحة

Avinery, Shlomo. *Hegel's Theory of the Modern State, Cambridge:* Cambridge University of Cambridge Press, 1982.

Cullen, Bernard. *Hegel's Social and Political Thought: An Introduction.* New York: Gill and MacMillan, 1979.

Kelly, George Armstrong, *Hegel's Retreat from Eleusis: Studies in Political Thought.* Princeton: Princeton University Press, 1978.

Kojeve, Alexandre. *Introduction to the Readings of Hegel,* ed. Allan Bloom. New York: Basic Books: 1969.

Lakeland, Paul, *The Politics of Salvation: The Hegelian Idea of the State.* Albany: State University of New York Press, 1984.

Pelczynski, Z.A. Edited. *The State and Civil Society: Studies in Hegel's Political Philosophy.* Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Plant, Raymond. *Hegel.* Bloomington: Indiana University Press, 1973.

Steinberger, Peter J. *Logic and Politics: Hegel's Philosophy of Rights.* New Haven: Yale University Press, 1988.

Taylor, Charles. *Hegel.* Cambridge: Cambridge University Press, 1975.

Wood, Allen W. *Hegel's Ethical Thought.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

الفصل الحادي عشر

جون ستيوارت مل:

المجتمع المدنى كدعوة أسمى

١- المجتمع المدني الأمثل عند "مل".

يعد جون ستيوارت مل* *John Stuart Mill* (١٨٠٦ ـ ١٨٧٣) أفضل المؤيدين قاطبة لرؤية المجتمع المدني الليبرالي التى تتضمن التزاماً بالتوكيد على أن الناس إنما يستخدمون حريتهم من أجل تعزيز أفضل ما تمتلكه البشرية، وعلى نحوٍ خاص صفاتها الفكرية، والأخلاقية. إلا أنه، وبدعمه لهذه الرؤية؛ يعد "مل" أيضاً، وبالقدر نفسه ناقداً صارماً للمجتمع المدنى. حيث نراه يشير بأن المجتمع المدنى قد يصبح مسلكاً للحياة من شأنه أن يودي فى نهاية الأمر بأفضل ما لدينا. لهذا السبب؛ كان من الممكن أن نضع "مل" فى الجزء الأخير من هذا الكتاب كواحد من أهم ناقدي المجتمع المدنى. ولكن أرانى قد قاومت هذا الإغواء لاعتقادي أنه على المدى البعيد رأى "مل" أن المجتمع المدنى كان أفضل مقاربة لتحقيق الوجود الإنسانى.

فى هذا الفصل، وبداية بموقف "مل" من مبدأ المنفعة لدى "جيرمى بنتام" *Jeremy Bentham* سوف نفسر كيف جاءت رؤية "مل" للمجتمع المدنى لتسهل من تحقيق أثمن ما ادخره من إنجاز متمثلاً في تطوير القدرات العقلية والأخلاقية العليا. فها هو يأتينا بمفهوم عن المجتمع المدنى يقلل من أثر المعالم السيئة التي يتركها اقتصاد السوق على حياة الأفراد الذين؛ بممارستهم تقاليد وضع السوق؛ غالباً ما ينخرطون فى علاقات مدمرة. فقد ذكر "مل" أن الحياة الاقتصادية هى "منبع الحقد، والكراهية، وكل ما هو شر؛ فهى تُحيل كل شخص إلى عدو طبيعى لكافة الآخرين ممن يعبرون فى طريقه، فما بالنا أن طريق كل شخص غالباً ما يكون قابلاً لأن يعبره الآخرون."[1] ومناقشة "مل" لمبدأ المنفعة إنما تشير إلى الطريق نحو السياق الثقافي الذى من شأنه الإعلاء من القدرات العليا للأشخاص رغم خبرة الحياة الاقتصادية. ففى ظل هذه الثقافة القويمة والمتجددة التى سيجسدها المجتمع المدنى من الممكن إيجاد قيود على الترتيبات الاقتصادية التي يفرضها وضع السوق بغرض تفادي ما يهدد الحرية الأكمل التى ابتغاها "مل".

---

* ولد في لندن، وتلقى تعليمه في بيته على يدي أبيه جيمس مل. والتحق فى سن الثامنة عشر بخدمة شركة الهند الشرقية، حيث كان والده موظفاً بها أيضاً، وظل يعمل بالشركة حتى ألغيت عام ١٨٥٨، وكان حينذاك مديرها العام فى لندن. وقد عانى مل فى سن العشرين "أزمة قلبية" أعقبتها فترة طويلة من الكآبة، وكان يجد عزاءه فى تلك الفترة فى قراءة أشعار وردزورث؛ وما أن تماثل للشفاء حتى أصيب برد فعل ضد الآراء العقلية والأخلاقية التى ذهب إليها أبوه وصحبته، وخضع لتأثير كولردج، وكارليل، وجون سترلنج. وفى عام ١٨٣١ التقى بهاريت تيلر، وارتبط الاثنان برباط عاطفي وثيق وقف منه زوجها شيئا فشيئا موقف المتسامح ، وإن لم يقف معظم أصدقائهما مثل هذا الموقف، ويبدو على العموم أن تأثير مسز تيلر قد ساعد مل على التحرر من ميوله التى أخذها عن كولاردج. <المترجم>.

[1] John Stuart Mill, "Chapters on Socialism," in *Collected Works, vol. 5* (Toronto and Buffalo: University of Toronto Press, 1967), ص 715, quoted in Richard J. Arneson, "Prospects for Community in a Market Economy," *Political Theory,* 9:2, May, 1981, ص 207.

٢- "مل"، و"بنتام"، ومبدأ المنفعة.

كانت نقطة البداية عند "مل" من مبدأ المنفعة لـ "جيرمى بنتام"* *Jeremy Bentham* . المبدأ الذى تبناه "مل"، وقام بتنقيحه فى مقالته "مذهب المنفعة"[1] *Utilitarianism*. ومبدأ المنفعة يطلق عليه أيضاً "مبدأ السعادة القصوى" كما جاء عند بنتام الذى يقول: " تُعد الأعمال صحيحة بقدر ميلها إلى تعزيز السعادة، وخاطئة بمدى ميلها إلى إنتاج ما هو عكس السعادة. ويقصد بالسعادة هنا اللذة، وغياب الألم أما عدم السعادة فيعنـي الألـم، والحرمان من اللذة."[٢] وقد دفع "مل" بأن هذا المبدأ كان بمثابة التصديق النهائي على جميع المسائل الأخلاقية؛ التى قامت على المصالح الدائمة للإنسان ككائن متطور."[٣] وقد كان الهم الرئيسي لدى بنتـام؛ فـى مناقشـة المنفعة؛ أن يبين كيف سيكون من المفيد أن نصل إلى أحكام تتعلق بتطور القوانين، والسياسة العامة.[٤]

أ – منظومة التفاضل والتكامل للذة عند بنتام.

وفقاً لرؤية بنتام "لمبدأ النفعية" لابد للمشرع قبل أن يضع الإجراء المرغوب موضع تشريع أن يحـدد إجمالي الألم أو اللذة التى يوحي بها هذا الإجراء. وقد أفصح بنتام عن هذا قائلاً: "إذاً فاللذة، وتجنـب الألـم يمثلان غايات *ends* يضعها المشرع نصب عينيه، ومن ثم يجدر به أن يفهم قيمتهم *value* . فاللذة، والألـم يشكلان الأدوات *instruments* التى لابد أن يعمل بمقتضاها، ولذلك ينبغى عليه أن يفهم قوتهمـا، أو بمعنـى آخر قيمتهما."[٥] الهدف من هذه العملية هو مقارنة الكم الإجمالي من اللذة الخاص بالعمل المسـتهدف بـالكم

---

* جيرمى بنتام (١٧٤٨-١٨٣٢)؛ زعيم القائلين بمذهب المنفعة من الإنجليز. ولد في لندن ابنا لوكيل دعاوى ثري، وتلقـى مـن التعليم ما أهله لمهنة أبيه؛ إلا أن اهتمامه بالقانون كان من ضرب آخر: فعندما قرأ "هلفيتوس"، وهو في الثامنـة عشـرة مـن عمره، تأثر بـ "مبدأ السعادة القصوى" بصفة خاصة. وقد قدم "بنتام" نظريته الأساسية فى المنفعة فى كتابه "مقدمـة لأصـول الأخلاق والتشريع" الذي نشر عام ١٧٨٩. فى هذا الكتاب يقول بنتام أن ما يحفز الإنسان إلى العمل دائما هـو الرغبـة فـى الحصول على اللذة أو تجنب ما يتعرض له من ألم؛ "فلقد أخضعت الطبيعة بنى الإنسان لحكم سيدين ذوى سلطان؛ هما "الألـم" و "اللذة" ...انهما يتحكمان فينا تحكماً يشمل كل ما نفعله، وكل ما نقوله، وكل ما نفكر فيه من أمور. هذا على الصعيد النفسـي أو الميتافيزيقي؛ أما عن المبدأ الأخلاقي، فهو أن علينا أن نستحسن أو نستهجن الفعال وفقاً لما تتسم به من اتجاه إلى زيـادة أو نقص ما يعود على الأطراف المعنية من سعادة أو نفع أو لذة أو خير؛ فإذا كان المجتمع بأسره يتأثر بهذه الأفعال، كان علينا إذاً أن نضع فى اعتبارنا سعادة الجميع. <المترجم>.

[1] John Stuart Mill, "Utilitarianism" in *The Philosophy of John Stuart Mill,* edited by Marshall Cohen, (New York: The Modern Library, 1961). *On Liberty,* which I will refer to, is in this volume, too.

[٢] "Utilitarianism," , ص 330. Also see, Jeremy Bentham, in *Introduction to the Principles of Morals and Legislation, John Stuart Mill and Jeremy Bentham: Utilitarianism and Other Essays,* ed. Alan Ryan, (London: Penguin Books, 1987), ص ص 65-66.

[٣] Mill, *On liberty,* ص 198.

[٤] Jeremy Bentham, in *Introduction to the Principles of Morals and Legislation,* ص ص 86,97-111.

[٥] المرجع السابق., ص. 86. Italics in text.

الإجمالي للألم الناتج عن هذا العمل. فالسياسات التى تمنح لذة اكبر تمثـل "نزعـة خيـرة" *good tendency* بالنسبة للجميع، وفى المقابل تشير تلك السياسات التى توحى بقدر من الألم يفوق اللذة إلى "نزعة شريرة" *evil tendency*.[١] وللقيام بهذه العملية الحسابية يفترض أن تكون جميع اللذات قابلة للقياس الكمـي *quantifiable*، وذلك فى ضوء عدد من المؤشرات التي حصرها بنتام فيما يلي: "شدة" *intensity* اللذة أو (الألم)، و"مـدتها" *duration*، و"درجة يقينها" *certainty*، و"قربها أو بعدها" *remoteness*، و"خصوبتها" *fecundity* (مدى قابليتها لإنتاج مزيد من اللذات- المترجم)، و"نقائها" *purity* (حدوث اللذة دون أن يعقبها ألـم-المتـرجم)، و"مـداها" *extent* (أي عدد من يتأثرون بها) .[٢] والعملية الحسابية عند بنتام مشفوعة بقائمة طويلة من اللذات الممكنـة؛ تتضمن أشياء من قبيل جمع المال، وتحقيق سمعة طيبة، وإحراز السلطة، وبلوغ النية الحسنة، والأمـل فـى المستقبل، والانخراط فى جماعة كجزء منها.[٣] ومن الواضح هنا أن اللذات التى أدرجها بنتام تمثل الأهـداف التى دائماً ما تكون في حفيظة الأفراد كرجال أعمال متنافسون فى وضع السوق. فالبرنامج السياسي عند بنتام يضم بين جنباته أخلاقيات تنبعث مباشرة عن خبرة السوق.

وقد رفض"مل" مقاربة بنتام لقياس قيمة لذة معينة، وفى رفضه هذا قدم أساساً بديلاً يقيم عليه أخلاقياته وسياساته. فقد اعتقد أن تقدير إحدى الطرق التي تعكس جدارة الحياة يجب ألا يعتمد فقط علـى كـم اللـذة المرتبطة بتلك الطريقة بل لابد أن يشمل كذلك تقديراً لنوع اللذة المرتبطة بتلك الطريقة.[٤] فلنفترض مثلاً أننى استمتع بقراءة الفلسفة، وأيضاً بمشاهدة التلفزيون؛ فعندما أقف موقف المفاضلة بين القراءة اكثر أو المشـاهدة اكثر، ويستقر اختيارى مثلاً على القراءة رغم ما يرتبط بقراءة الفلسفة من "قدر عظيم" من العمل، والتركيـز يفوق مشاهدة التليفزيون فعلى أى أساس سأقوم بهذا الاختيار؟ السبب فى اختيارى سيتمثل فى أن القراءة تمثل لذة نوعية أعلى، وبالتالى فإن المزيد من قدر مشاهدتي للتليفزيون لن يكون كفيل بتحويـل اختيـارى إلـى المشاهدة عوضاً عن القراءة.

وبالنسبة لـ "مل" فإن اللذات التى تعتبر ثرية من حيث الكيف؛ هى تلك المرتبطة باستخدام "الملكـات العليا للعقل"* *the higher faculties of the mind*. وهنا يصح القول بأن الأشخاص الـذين يضـعون نصـب

---

[١] المرجع السابق ،.ص .88 Italics in text.

[٢] المرجع السابق ،.ص .87

[٣] المرجع السابق ،.ص ص.97-89

[٤] Mill, "Utilitarianism" ص ص.37-336 ;332-331

* كان لتطوير الملكات العقلية أهمية كبيرة فى رؤية "مل" سواء فيما يخص ما طرحه من نموذج للمجتمع الذى تصوره، أو نموذج الديمقراطية الذى كان نموذج أخلاقى أو قيمى: فالذى يميز هذا النموذج عن غيره من النماذج؛ أنه احتوى على رؤية أخلاقيـة لإمكانات تطوير الإنسانية، ولمجتمع حر تتوفر فيه المساواة، مجتمع لم يتحقق بعد. ومن ثم يمكن تقييم الديمقراطية فى نظـره كوسيلة نحو ذلك التطوير ؛ وسيلة ضرورية ولكنها ليست كافية، وإن المجتمع الديمقراطى ينظر إليه على أنـه نتيجـة لـذلك التطوير، ووسيط لمزيد من التطوير. وذلك التطوير المتوقع كان عبارة عن تطوير شخصي للذات البشرية لدى جميـع أفـراد المجتمع، أو حسب تعبير جون ستيوارت مل نفسه؛ "تطوير الجماعة فى العقل ، وفى الفضيلة، وفى النشاط العملى والفاعليـة".
=

أعينهم أهداف متواضعة، ويخفضون من تطلعاتهم فى الحياة إنما يتأتى لهم فرصة إدراك أهدافهم اكثـر مـن أولئك الذين يسعون فى أهدافهم إلى بلوغ الكمال فى "الملكات العليا." فالحياة التى تُكرس لتحقيـق "الملكـات العليا" دائماً ما ترتبط بأشكال متنوعة من الشقاء مثل العمل الشاق، ومخاطر الفشل. ولكن يبقى بـرغم هـذه الصعوبات أن الأشخاص الذين يفهمون كلاً من "الملكات العليا" للعقل، وأيضا اللذات؛ التى أشار إليها "مـل" بأنها تخص "الحيوانات الأدنى" *lower animals* ؛ سيفضلون أن يسلكوا حياة الملكات العليا" للعقل بـدلاً مـن كافة اللذات الحيوانية؛ رغم ما قد يعتقده المرء فى أن اللذات الأدنـى *lower pleasures* تحقـق مزيـد مـن الإشباع، وتخفض من المشقة. هنا قال "مل" فإذا كان الأمر كذلك فمن الأفضل للمرء أن يكون "سقراطاً" غير مشبعاً من أن يكون أحمق مشبعاً.[1]

ويصبح هنا السؤال؛ لماذا تعد "الملكات العليا" للعقل بهذه الدرجة من الأهمية؟ يقول "مل":

إن العقل المثقف اللامع- ولا أقصد هنا عقل الفيلسوف، بل أى عقل قد روته المعرفة، وتعلم بدرجـة معقولة كيف يمارس ملكاته- هذا العقل إنما يعثر على مصادر لا تنفد من الاهتمام بكل ما يحيط به؛ فهو يهتم بأمور الطبيعة، وإنجازات الفن، وخيالات الشعر، وأحداث التاريخ، ومسار البشرية فى الماضى والحاضـر، وآمالها فى المستقبل. ومن الوارد فى الحقيقة ألا يبالي بهذا كله؛ وأيضاً بدون أن ينقص من ذلك قيد أنملـة، ولكن هذا فقط عندما لا يكون لدى المرء من البداية أدنى اهتمام أخلاقى أو إنسانى بهذه الأمور؛ وإنما كـان سعيه إليها مجرد إشباع لفضوله.[2]

{A} cultivated mind- I do not mean that of a philosopher, but any mind to which the fountains of knowledge have been opened, and which has been taught, in any tolerable degree, to exercise its faculties- finds sources of inexhaustible interest in all that surrounds it; in the objects of nature, the achievements of art, the imagination of poetry, the incidents of history, the ways of mankind past and present, and their prospects in the future. It is possible indeed, to become indifferent to all this, and that, too, without having exhausted a thousandth part of it; but only when one has had from the beginning no moral or human interest in these things, and has sought in them only the gratification of curiosity.

=

وبالنظر إلى النظام السياسي الديمقراطى تصبح هذه الوظيفة متمثلة فى التطوير نحو الأفضل بمقدار ما يمتلكه الفرد من قدرات عملية، وعقلية موجودة لديه أصلاً لتعمل بأكبر تأثير ممكن فى الشئون العامة. فالإنسان، فى نظر "مل" كائن قادر على تطـوير قدراته وفعالياته. ويعبر عن جوهر الإنسانية فى العمل لتطوير وتأكيد هذه القدرات. فالإنسان ، جوهرياً، ليس مجرد مسـتهلك ومالك، بل مخلوق يمارس ويطور ويتمتع بإمكاناته وقدراته. والمجتمع السعيد هو الذى يسمح ويشجع تطوير قدرات كل فـرد فيه ذكراً كان أم أنثى. انظر *"الأيديولوجيا والسياسة"*، د. مالك أبو شهيوة وآخرون؛ الدار الجماهيرية للنشر والتوزيـع، ١٩٩٣. <المترجم>.

[1] المرجع السابق .,ص .33-332

[2] المرجع السابق .,ص .338

هناك فيما يبدو عدة نقاط مهمة تنبثق عن هذه الرؤية لحياة المثقف. فقد كان "مل" على قناعة بأننا؛ فقط عندما نستفيد بشكل مرضى من الملكات العليا للعقل نجد اهتماماً لا حدود له بالحياة. ومن خلال الخبرة يمكننا أن نعرف أن هناك عالم واسع، وأننا إذا لم ننخرط فى هذا العالم بملكاتنا العقلية فلن يتسنى لنا مطلقـاً إدراك الغبطة، والسعادة المتمثلة فى معرفة سر هذا العالم، ولا أيضا مواجهة غموضه، وفتنته. ونتيجـة للانخـراط يظل العالم مكانا يخلب اللب بسحره، ويقدم سيلاً جديداً من الاكتشاف، والسرور.

إذاً بناءاً على هذه الرؤية سيبدو أن ما يزعج "مل" كثيراً بصدد طرق الحياة التى تضع اللذات الكميـة القابلة للقياس هدف لها هو أن المرء فى سعيه وراء هذه اللذات دون سواها لا يستفيد سوى بقـدر محـدود، وغير مكتمل من ملكاته العقلية. فإذا كان الشيء الوحيد الذى يسعى المرء إلى القيام به هو جمع المال، فهـو يمكنه أن يركز فى مجال الأعمال، ويستخدم فقط ذلك الجزء؛ من قدراته العقلية؛ الذى يفيده فى عالم الأعمال. وإذا كان يبغى أن يكرس حياته لإحراز السلطة فحري به أن يعمل فقط هذه القدرة من عقلـه المعنيـة بهـذا الهدف. ولكن فى كل هذه الحالات لا يمكن اقتناء السعادة الحقيقية، والباقية، وذلك لأن المـرء لـم يحسـن توظيف "الملكات العليا" للعقل. ففى المقابل قد يكون لدى رجل الأعمال هذا عقل مثقف يمكِنَه من الانخـراط، والعثور على الشغف والاهتمام بكل جوانب الحياة، خاصة تلك الأمور المتجاوزة لعالم الأعمـال والتجـارة. وهو ما يصدق أيضا على من يسعون إلى السلطة.

فالحياة المشبعة بحق، أو التي تُكرس للذاتٍ تتميز بطبيعتها النوعية الراقية ترتبط أيضاً بدور الأفـراد فى قدرتهم على أن يكونوا معنيون بغيرهم. وقد دفع "مل" بأن الأشخاص الذين لا يفكرون إلا فـى حاجـاتهم الخاصة يصبحون منفصلين عن "المصالح الجماعية للبشرية" *the collective interests of humankind*. فإذا لم نرتبط بالآخرين ارتباطاً حميماً، وبهمٍ مشترك ستضعف فرصتنا لا محالة فى أن نظل محتفظين "بهذا الاهتمام بالحياة؛ الذي يظل متسماً بنفس حيوية الشباب والصحة، حتى لحظة رحيلنا عن تلك الحياة."[1]

وقد يصف البعض رؤية "مل" بأنها نخبوية *elitist* ؛ لأنه لا يتوفر للجميـع المقـدرة *capacity* علـى الانشغال بإشباع هذه اللذات من تلك النوعية الأسمى التى ذكرناها تواً. لكن "مل" يدحض هذا الـزعم قـائلاً: "ليس هناك سبب على الإطلاق فى ألا يكون مقدار الثقافة العقلية الكافي لتوفير ذلك الاهتمـام الـذكي بتلـك الأشياء التي تبعث على التأمل، وإمعان الفكر (مثل التاريخ، والشعر، الخ)؛ موروثاً لدى كل من يولد فى أمة متحضرة.[2] والحقيقة أن مشروع النفعية يوحى بالحاجة إلى مكافحة ما يقف فى سبيل تمتع الناس بما هو حق موروث لهم؛ أي حياة عقلية، وأخلاقية كاملة. فمن الممكن إزالة جميع العوائق، والعقبات التى تعترض التمتع الكامل بالحياة العقلية مثل الفقر، والمرض وغير ذلك من عوامل رئيسية. باختصار جميع المصـادر التـي تؤدى إلى معاناة البشرية على سطح البسيطة تعد وبدرجة كبيرة قابلة للتغلب عليها، وتذليلها بفعل الرعايـة،

---

[1] المرجع السابق ,.ص .338

[2] المرجع السابق ,.ص .339

والبذل الإنسانى، بل أن الكثير منها قابل للتذليل التام والكلي،" والأشخاص الذين يدخلون فى هذا النزال مـن أجل التطوير الكامل بهذه الطريقة "سيحصلون بلا شك على متعة فريدة من التنافس فى حد ذاته."[١]

ب – المنفعة، والعدالة، والحقوق.

إن تعريف مبدأ المنفعة الذي اتسع ليشمل اللذات الكيفية بجانب الكمية؛ عبر عنه "مل" بصفته مسـاهمة فيما أسماه "بـ "عاطفة طبيعية" *a natural sentiment* أو رغبة فى أن نكون على وئام مع بنى جنسنا."[٢] فنحن بالنسبة لـ "مل"؛ شأنه فى ذلك شأن أرسطو؛ حيوانات اجتماعية بطبيعتنا، ولذلك نبحث عـن طـرق لخلـق أوضاع أو أُطر للتعاون تسهل تحقيق السعادة لكل فرد. ولكنه؛ وعلى خلاف أرسطو؛ رأى أنه لا يمكن تحقيق هذا المشروع ما لم نعتبر بعضنا البعض أشخاص متساوين. فمن وجهة نظره "لا يمكن أن يوجد مجتمع مـن المتساوين إلا عندما نفهم ضرورة الاعتبار فى مصالح الجميع على نحوٍ متكافئ."[٣] وهذا يعنى أن الأفراد فى أفعالهم يجب دائماً أن يأخذوا مصالح الآخرين بعين الاعتبار، خاصة أنه من الواجب عليهم أن يروا أنفسـهم كجزء من ترابط يتقبل كل عضو فيه التزاماً بأن يكون مواطناً متعاوناً يعلى من شـأن الهـدف الجمـاعى.[٤] فالواقع أن مبدأ المنفعة يتطلب من كل شخص أن يكون معنياً بسعادته الخاصة وأيضـاً بسـعادة الآخـرين. والقاعدة الذهبية *Golden Rule* المطروحة هنا، وبروح المسيح؛ هى" الكمال المثالي لأخـلاق النفعيـة." *the ideal perfection of utilitarian morality* فالنفعية ملتزمة إذاً "بقوانين، وترتيبات اجتماعية"، وأيضاً بنظام من التعليم يمكن كل شخص من العيش فى تناغم وانسجام مع الجميع، ومن ثم يدرك ما هـو الأفضـل بالنسـبة للجميع فى الحياة.[٥]

وكتجسيد لهذه القاعدة الذهبية فإن الأخلاقيات النفعية تفترض وجود "عاطفة نحو العدالـة"، أو شـعور بحاجة أن يأتي غضبك على حق، وأن تبحث عن جزاء لمن يضرون بنا أو بمن نتعاطف معهم. هذه "العاطفة نحو العدالة" تتسع لتشمل جميع الأشخاص فى المجتمع بفضل "المقدرة الإنسانية علـى التعـاطف المتسـع، والمصلحة الذاتية الذكية" *intelligent self-interest*. والنتيجة أننا نجد أنفسنا نمر بخبرة الإحسـاس بالضـرر الذى يلحق بالآخرين كما لو كان واقع علينا أنفسنا، وفى ضوء هذه الخبرة نصبح مدفوعين بالمطالبة بأن يقوم المجتمع بحماية حقوق الجميع.[٦] فأن تكون صاحب حق إنما يعنى أن يكون لديك، حسب "مل"، شيئاً يجب أن يدافع عنه المجتمع" سواء بقوة القانون أو بقوة الثقافة، والرأي."[٧] هنا فقط يمكن للأفراد أن يحصـلوا علـى

---

[١] المرجع السابق ،.ص .340
[٢] المرجع السابق ،.ص .358
[٣] المرجع السابق ،.ص .359
[٤] المرجع السابق ،.ص .359
[٥] المرجع السابق ،.ص .342
[٦] المرجع السابق ،.ص .384
[٧] المرجع السابق ،.ص .384

الأمان *security* ؛ الذى يمثل، حسب "مل"، أهم مصلحة من بين جميع المصالح."[١]

من منطلق هذا التصور يتضح أن "مل" أراد سعادة أوسع وأثرى من تلك التى ارتضاها بنتام وأمعن فيها. كما أنه؛ أي "مل"؛ استند فى هذه السعادة الأوسع إلى فضيلة مدنية متمثلة فى الالتزام بالاحترام المتبادل؛ والتى رآها مسألة جوهرية ورئيسية للأخلاقيات النفعية. ولكن أي نوع من الثقافة السياسية، والاجتماعية سيكون مطلوب لتأمين الوضع الذى يحقق السعادة التى تسعى إليها فلسفة "مل" النفعية؟ سؤالٌ نتناوله فيما يلى من بقية هذا الفصل حيث نتطرق أولاً لمناقشة كتاب "مل" "بصدد الحرية" *On Liberty* ، ثم نناقش فيما بعد رؤيته للاقتصاد السياسي، والحكومة.

٣- بصدد الحرية: ثقافة المجتمع المدنى.

أ – الأشخاص الأفضل تطوراً.

وضِع كتاب "بصدد الحرية" ليشير إلى نوع الثقافة التى يجب أن تحل فى المجتمع المدنى إذا كان للناس أن يصبحوا "على درجة جيدة من التطور."[٢] فالقضية محل البحث؛ هى بيئة اجتماعية، وسياسية تُمكّن الأفراد من تطوير قدراتهم العقلية إلى أقصى حد ممكن. وأهم شيء فى سبيلهم لتحقيق ذلك هو أن يسمح لهم بجميع الفرص للقيام باختيارهم لسبل حياتهم. ودفع "مل" بأن القدرات الأساسية الخاصة "بالإدراك، والحكم على الأمور، والشعور التمييزى، والفاعلية الذهنية، وأيضاً التفضيل الأخلاقى لا تمارس جميعها إلا فيما يقوم به الناس من اختيار."[٣] فعملية الاختيار تعلم الناس الاستناد إلى قدرات عقلهم عند تقييم ما يطرح عليهم من خيارات مختلفة. وهم فى ذلك يطورون اكثر واكثر من قدراتهم العقلية، مما يؤدي إلى حياة اكمل واكثر سعادة. "فالقوى العقلية، والأخلاقية شأنها شأن القوى الجسمية لا تتطور إلا باستخدامها."[٤]

ومن ثم فإن القدرات الإنسانية تضمر أو تتقزم *are stunted* بقدر ما يدع الشخص نفسه مسيراً بفعل ما يسود حياته من عادات وتقاليد. وبيت القصيد عند "مل" فى هذا المقام ليس فى توضيح أن العادات لابد دائماً أن تكون خاطئة، لكن المسألة فى أننا إذ نعيش كما تأمرنا هذه العادات وتتطلب منا، بدون الشك فيها، ومساءلتها فنحن نكف عن القيام باختياراتنا لما هو أفضل لأنفسنا، ومن ثم فنحن لا نطور من الصفات التى تمكننا من الوصول إلى أعلى قدرات لنا. "فالمرء الذى يدع العالم؛ أو ذلك الجزء من العالم الذى يعيش فيه يختار له خطة حياته، لن يكون فى حاجة إلى أية قدرة سوى قدرة النسانيس على المحاكاة."[٥] فالتبعية العمياء للعادات لابد وأن تجعل من الناس نمط موحد؛ غير قادرين على أن يصيروا؛ على حد تصوير "مل"؛ أهداف

---

[١] المرجع السابق ،.ص 385.

[٢] Mill, *On Liberty,* ص. 258.

[٣] المرجع السابق.252 ،.

[٤] المرجع السابق ،.ص 252.

[٥] المرجع السابق ،.ص 252.

نبيلة وجميلة تدعو إلى التأمل والتفكر."[1]

وأفضل ما يغذى الحرية الإنسانية، وما ينبثق عنها من تطوير للذات أن يتيح المجتمع للأفراد الحرية في تتبع اختياراتهم الخاصة داخل نظام يقيمونه سواء بأنفسهم أو بمساعدة الآخرين.[2] فى مثل هذه السياقات لا يتعرض الأفراد لتدخل من الدولة أو الأفراد الآخرون. ولعل ما يضمن هذه الآمال هو تأمين حريات أساسية معينة تشمل؛ على سبيل المثال لا الحصر؛ حرية الضمير، وحرية التعبير، وإقرار المرء لخطط حياته، وقدرته على الانضمام للآخرين فى جماعات ومنظمات.[3] وهنا لا يمثل المجتمع المدنى مجرد مكان للناس يعملون فيه وفقاً لأوامر السوق، ويسعون إلى الامتلاك، وإحراز الثروة، أو أداء ما يلزم من عمل، بل أيضاً؛ وبالإضافة إلى ما سبق؛ يمثل المجتمع المدنى مكاناً يزيد فيه الناس من تطوير وتعزيز صفاتهم العليا.

تشير هذه الصياغة للمجتمع المدنى إلى خطورة متواترة بالنسبة لما انتهجه "مل" فى مسألة تطوير الفرد. فالمجتمع؛ بمؤسساته الاجتماعية، والسياسية الأساسية؛ لا يمكنه توفير الحقوق أو ذلك الحيز الوقائى الذى تطلع إليه "مل" بدون ممارسة السلطة على الأفراد. لكن السلطة التى يمتلكها المجتمع قد تكون هى نفسها من الأمور التى يستحيل معها تحقق هذا النوع من الحرية الذى توقعه "مل". لذلك يظل البحث عن تطوير الفرد فى نهاية الأمر مسألة متعلقة بكيفية تحديد "الحرية المدنية" أو طبيعة، وحدود السلطة التى يمكن أن يمارسها المجتمع؛ شرعياً؛ على الأفراد."[4]

فى تناوله لهذه المسألة، انطلق "مل" من خلال ما أعتبره بمثابة حقيقة أساسية فيما يخص الحكومة فى المجتمع الحديث. حيث لم تعد الحكومات متصورة ككيانات تنفصل بمصالحها عن الشعب، بل صارت تُرى كمؤسسات مسئولة عن مصالح المواطنين؛ بحكم أنها يمكن أن تبقى أو تزول بواسطة الشعب.[5] إلا أن هناك تهديد جديد للحرية ينبعث عن فكرة مفادها أن الحكومات؛ من قبيل الجمهوريات الديمقراطية؛ يجب أن تُحكم بـ "إرادة الناس". وبدلاً من أن تدل هذه الفكرة؛ أي "إرادة الناس"؛ على صيغة للحكم يحكم فيه المواطن نفسه بنفسه أصبحت تدل على "إرادة العدد الغالب، أو الجزء الأكثر فاعلية من الناس، أي الأغلبية، أو الذين نجحوا فى جعل أنفسهم مقبولين كأغلبية، ومن ثم فالشعب قد يرغب فى قمع قطاع معين من أفراده: حينئذٍ تصبح هناك حاجة ماسة لاتخاذ الاحتياطات ضد هذا الإجراء، تماماً مثلما تُتخذ الاحتياطات ضد أي نوع أخر من سوء استخدام السلطة.[6] فالطبقة الأكثر فاعلية من الناحية السياسية قد لا تتألف سوى من عدد قليل من الناس، ولكن بحكم مهارتها، وقدرتها على البقاء قد تتمكن من السيطرة على عملية صنع القرار. وهذه الجماعات إنما

---

[1] المرجع السابق .,ص .257

[2] المرجع السابق .,ص .199

[3] المرجع السابق .,ص .200

[4] المرجع السابق .,ص .187

[5] المرجع السابق.189 .,

[6] المرجع السابق .,ص ص.91-190

تحقق أهدافها من خلال ما تمتلكه من تأثير فعال على الحكومة، وأيضاً من خلال فـرض اسـتقامتهم *their orthodoxy* على جميع أعضاء المجتمع. ونتيجة هذه الاستراتيجية تتمثل فى "تكبيل عملية تطوير الفردية، بل إذا أمكن منع تشكيل أي فردية ليست فى تناغم مع (الرأي السائد)، ومن ثم إجبار الجميع على تنميط أنفسـهم وفقاً للنموذج الذى تطرحه هذه الاستراتيجية."[١]

الحل السياسي الذى يطرحه "مل" لهذه المشكلة جاء متضمناً فيما رسمه من تمييز بين الآراء، والأفعال التى قد تنبثق عنها. فبينما لا يجب أن يكون هناك أي عائق فى سبيل التعبير عن الآراء؛ فقـد يكـون مـن الضرورى، فى بعض الأحيان، أن نضع حدود على الأعمال التى تشير بها هذه الآراء المختلفة. على سـبيل المثال ذكر "مل": أن وجهة النظر القائلة بأن تجار السكر فاسدون، ومهملون؛ لابد أن تُفرد لها مسـاحة مـن المناقشة على أوجه الصحف بدون أدنى قيد. وهى نفس الفكرة التى يجب أن تتعرض لـبعض القيـود حـال إلقائها على جمع متجمهر أمام منزل أحد التجار؛ نظراً لما قد تُفضى إليه من أضرار بالغة قد يقوم بها هـذا الجمع الثائر.[٢] هذا المثال إنما يرمز إلى الطريقة التى يمكن بها إساءة استخدام حرية التعبير لتبرير الاستبداد من قبل الجماعات أو الطبقات النشطة سياسياً باسم حرية الرأى. فى المقابل، كان "مل" عاقداً التصميم؛ كمـا سنبين فيما تبقى من هذا الفصل؛ على أن يكون المجتمع المدنى مكاناً تُتخذ فيه القرارات المتعلقـة بالسياسـة العامة فى سياق من الحوار العام المفتوح، والمتميز بالعقلانية، والاكتمال كمقابل لتكتيكات النزاع *Shoving – match* الخاصة بالطبقات ذوى الصالح. وهذه المقاربة بخصوص صنع القرار كانت بمثابة الطريقة الأفضـل لتجنب الاستبداد السياسي من الطبقات القامعة ذات القضية الواحدة.

ب- الفضيلة المدنية والدفاع عن الرأى.

مثله مثل جميع مفكرو المجتمع المدنى الذين نوقشوا فى هذه النقطة دفع "مل" بضرورة عمل المجتمـع المدنى على تأمين الحرية. علاوة على أنه ذهب مذهب مفكرين آخرين للمجتمع المدنى فى دفعه بأن الـذين يتلقون المنافع من المجتمع ملزمين بمراعاة خط معين من السلوك نحو الآخرين."[٣] فهناك تلازم بين الحرية، والحاجة إلى مراعاة مجموعة محددة من الالتزامات الاجتماعية الأساسية، أو ما أسلفنا الإشارة إليه تحت اسم الفضائل المدنية. خاصة فيما يتعلق بعدم تعرضنا بالضرر لمصالح الآخرين من خلال إنكار ما هو مكفـول لهم؛ قانونياً أو ضمنياً؛ من حقوق. علاوة على إن كل فرد عليه أن يشارك فى أعباء الدفاع عن المجتمـع "أو أعضاءه من الضرر أو التعرض لأي سوء."[٤]

إن كتاب "مل" "بصدد الحرية" *On Liberty* يبدو طارحاً لمنحنيين فى تحديد الحدود الدقيقة أو المحتوى

---

[١] المرجع السابق ,.ص ص.191

[٢] المرجع السابق ,.ص .249

[٣] المرجع السابق ,.ص 271, also, ص .275

[٤] المرجع السابق ,.ص .271

الفريد للفضائل المدنية التى يجب على الأفراد مراعاتها فى سبيل تجنب ما ذكرناه تواً من ضرر. المقاربـة الأولى التى نناقشها فى هذه الجزئية تتعلق برؤية "مل" لثقافة الحوار المفتوح، والكشف عن الحقيقة. والمقاربة الثانية التى سنناقشها فى الجزئية التالية؛ تتعلق بما يمكن الإشارة إليه بتعبير "سلوك الاعتداد بالذات"، أو إنكار سلطة التدخل من المجتمع، أو الأفراد فيما هو مختار؛ على نحو فردي؛ من سبل فى الحياة لا تسـبب ضـرراً للآخرين أو المجتمع. أما عن الأوضاع التشريعية التى تبدو الأقدر على الإعلاء من شأن احترام الحدود التى تحفظ المجتمع المدنى، والآمال المنعقدة على التطوير الكامل للقدرات العليا لدى الشخص فيستعرضها "مـل" فى رؤيته للاقتصاد الثابت، والحكومة النيابية؛ وهما النقطتان الواردتان في آخر جزئيتين من هذا الفصل.

ولنأتى أولاً لمناقشة رؤيته عن الحوار المفتوح. حيث نجد أن أساس اكتشاف الحقيقة عند "مل" فى ظل مجتمع يموج بالآراء المتنوعة بصدد الكثير من القضايا المطروحة أمامه يتمثل فى أنه من الواجب علينـا ألا ننكر الاستماع إلى أى رأى، فقد يكون ذلك بمثابة قمع للحقيقة. فأينما تُقمع الآراء؛ يخلق مكـان لافتـراض الإنعصام من الخطأ من قبل القادرين على تفادى الانخراط فى النقاش.[1] ووجهة نظر "مل" هنا أننا لا نتعلم ما هو افضل لنا من خلال الخبرة وحدها بل أيضاً، وبالإضافة إلى الخبـرة "يجـب أن يكـون هنـاك نقـاش لاستعراض كيفية تفسير تلك الخبرة." فى هذا السياق "تثمر الآراء، والممارسـات الخاطئـة تـدريجياً عـن استكشاف الحقيقة والبرهان."[2] فليس من أحد يستطيع بمفرده أن يسوق جميع الحقائق المتعلقة بمسألة مـا، أو أن يستنهض جميع الحجج الممكنة التي يستطيع أن يقيس عليها وجهة نظره. لذلك فنحن لدينا التزامـاً بـأن نستمع، ونصغى إلى جميع الرؤى التى يمكن أن تثار فى مقابل مواقفنا، وأن نهتم بوضعها فى الاعتبار فـى مجرى اتخاذ وصياغة مواقفنا. وقد دافع "مل" عن هذا الحوار الموسع أو ما أُطلق عليه من قبل التفكير العام *Public Reason* ؛ فهو يقول:

إن العادة الراسخة من تصحيح، واستكمال المرء لرأيه؛ بمقارنته بآراء الآخرين؛ إنمـا تعـد، وفيمـا تتصف به من ابتعادها عن إثارة الشكوك عند ممارستها؛ بمثابة الأساس الثابت الوحيد الذى يمكن أن يـولى ثقة تامة: لأن المرء فى كونه على دراية بما قد يقال ضده، على الأقل من آراء معلنة، وبمضيه فى الذود عن موقفه ضد جميع المخالفين- علماً بأنه توخى مواجهة الاعتراضات، والصعوبات، بدلاً من تجنبها، ولم يغلق باباً أمام مناقشة المسألة من أية زاوية- يصبح من حقه أن يرى حكمه أفضل من أي حكـم آخـر؛ لفـرد أو جماعة؛ لم يمر بنفس المسار.[3]

The steady habit of correcting and completing his own opinion by collating by it with those of others, so far from causing doubt and hesitation in carrying it into practice, is the only stable foundation for a just reliance on it: for, being cognizant of all that can, at least obviously, be said against him, and having taken up his position

---

[1] المرجع السابق .,ص .205

[2] المرجع السابق .,ص .208

[3] المرجع السابق .,ص .209

against all gainsayers- knowing that he has sought for objections and difficulties, instead of avoiding them, and has shut out no light which can be thrown upon the subject from any quarter- he has a right to think his judgement better than that of any person, or any multitude, who has not gone through a similar process.

وفى إعلاء هذه الرؤية من الدفاع عن الرأى تتسلل روح سقراط؛ بهيئته فى "جمهورية" أفلاطون؛ فـى كثير من الفقرات فى كتاب "بصدد الحرية".[1] فشأنه شأن سقراط حض "مل" أصحاب الآراء؛ أيـاً كانـت؛ أن يقدموا أسساً لحججهم. وقد لفظ "مل" هذا النوع من البرهان على رأيٍ ما انطلاقاً من عبارة "أن سبب اعتقادى فى س ؛ أننى أشعر أن س على حق." فمن شأن "مل" أن يتساءل هنا أى أسباب تلك التى تجعلك تعتقـد فـى س؟ وهل يمكنك الدفاع عن هذه الأسباب أمام ما أطرحه من حجج؟ هذه المقاربة لا تُعـد مصـدر للحقيقـة فحسب بل أيضاً أساساً لثقافة تصل بتطوير الأفراد لقدراتهم العقلية العليا إلى ذروتها. فى المقابل "عندما يكون هناك اتفاق ضمني بعدم الاختلاف على المبادئ بحيث يعتبر النقاش فى القضايا الأهم التى تشـغل الإنسـانية مسألة منتهية لا يسعنا وقتئذ أن نأمل فى إيجاد ذلك المقياس الرفيع من النشاط العقلى الذى جعل من بعـض الفترات من التاريخ علامات مميزة فى تاريخ البشرية."[2]

علاوة على ذلك، عندما يتحتم علينا تبرير مواقفنا من خلال حجج قوية فنحن لا نطـور مـن قـدراتنا العقلية فحسب؛ بل أيضاً نبين للآخرين، ولأنفسنا كذلك، سبب ما نشعر به من رضا عما نعتقده. وعلى أثـر ذلك فنحن نكتسب، من خلال هذه العملية، أرض صلبة يمكن الذود عنها على المـلأ فيمـا يخـص آرائنـا، وبالتالى يقل تعرضنا للوقوع فى التدجين *to be timid* أو حالة التردد فى إتياننا من الأفعال ما ينبثق عن تلـك الآراء.[3] إننا نرى فى العالم الحديث ميل للربط بين الالتزامات الحازمة، والفنتازيا المغررة. إلا أن "مل" كان من شأنه بلا شك أن يدفع بأن الفنتازيا تنبثق عن حاجة للهرب من أن نعرض معتقداتنا للأخذ والرد، والجدل والحجة. فالجدل يعتمد، ويقوم على مشاركة الآخرين خاصة ممن يحملون آراء تختلف عـن آرائنـا، بينمـا الفنتازيا من شأنها أن تمنعنا من المشاركة فى حوار من هذا النمط. ولهذا فإن قبول المعتقدات بدون تفنيد لها، يمثل حالة عقلية مرتبطة بالفنتازيا، لا نجد لها مكاناً فى منظومة الحوار عند "مل".

جـ – سلوك الاعتداد بالذات.

فى مناقشته؛ لما أسماه سلوك الاعتداد بالذات *self- regarding conduct* دفع "مل" ؛كنوع من الإضـافة إلى وضع الحدود الدقيقة التى يجب على الأفراد مراعاتها فى علاقاتهم بالآخرين؛ بأن كل شخص يجـب أن يكون قادراً على العيش كما يختار. فحتى إذا كان من الأفضل للأفراد أن يتبعوا طرق فى الحياة تعزز مـن

[1] المرجع السابق ،.ص 213.
[2] المرجع السابق ،.ص 224.
[3] المرجع السابق ،.ص 231.

ملكاتهم العليا "فهم فى سنوات نضجهم"؛ أي كأشخاص ناضجين ذوى خبرة؛ يجب أن يمتلكوا من الحرية مـا يتيح لهم إقرار تلك الطريقة التى يعتبرونها الأفضل بالنسبة لهم. وعندما يتـدخل المجتمـع فـى اختيـارات الشخص؛ ربما بغرض إعلاء ما يمكن اعتباره المصلحة الأفضل للمرء؛ فإنه يجد بلا أية ضرورة من حرية الشخص، وغالباً ما يسفر عن أخطار فيما يخص اختيار الأفضل بالنسبة للآخرين.[١] علاوة على ذلـك فـإن الأفعال التى تكشف عن عيوب فى شخصيتنا، وتكون ضارة بالنسبة لنا؛ مثل هذا الزهو بالنفس، أو الميل إلى إنكار أهمية العقل؛ أو ما أسماه "مل" بـ "أخطاء الاعتداد بالذات" يجب ألا تتعرض للعقوبة القانونيـة. ودفـع "مل" بأن السلوكيات التى يقتصر ضررها على من يقوم بها تعد "من الأمور المزعجة" التي يمكـن للمجتمـع تحملها من أجل الصالح الأعظم للحرية الإنسانية."[٢] ومع هذا، لا تعنى هذه الرؤيـة أننـا ملـزمين بإظهـار الاحترام لمن يرتكب أخطاء الاعتداد بالذات. فمثل هؤلاء، بلا شك سينظر إليهم من قِبل الناس جميعاً علـى أنهم فى مستوى أحط من غيرهم.[٣] ولكن يبقى أن الأعمال التى تضر أو تودي بالآخرين؛ مثل تلك المنتهكـة لحقوقهم؛ هى فقط التى يمكن أن تتعرض للعقاب: واستخداماً لمثال "مل"؛ فإنه إذا جاز للمرء أن يسكر، فليس مباحاً لرجل الشرطة أو الجندي أن يسكر أثناء أداء واجبه.[٤]

إذاً بالنسبة لـ "مل" قد تقوم الدولة بترتيب حياة الناس لمجرد درء الأضرار الخطرة على الآخـرين أو المجتمع. والمثال هنا الذى يتسم بأهمية خاصة فى تبرير تدخل الدولة فى حياة الآخرين يتمثل فـى اسـتخدام المرء منا سلطته للتحكم فى حياة الآخرين. فالرجال، وباسم السلطة يسعون للتحكم فى زوجاتهم، وهو الواقـع الذى يشجبه "مل". حيث لم يكن على استعداد للتساهل فى ضرورة عدم تحكم الرجال فى حيـاة زوجـاتهم، ولعلاج هذا الوضع اعتقد انه من الضرورى إعطاء النساء الحقوق نفسها التى للرجال.[٥]

كما دفع "مل" بأنه من الواجب المفروض على الآباء أن يعلموا أطفالهم. ومن لا يفعل ذلك من الآبـاء فهو؛ عند "مل"؛ قد ارتكب "جريمة أخلاقية." ولمنع وقوع هذه النوعية من الجرائم ضد الأطفـال، والمجتمـع معاً يحق للدولة أن تُجبر الآباء على تعليم أطفالهم. ولكن "مل" أصابه الوجل بعض الشيء من قصـر مهمـة التعليم فى أيدى الدولة، لأنه اعتقد أن تعليم الدولة سيفضى إلى قولبة الناس بحيث يكونوا فى نهايـة الأمـر مجرد مسخ من بعضهم البعض. فهو يدفع بأنه إذا كان على الدولة أن تكفل المدارس فهذه المدارس يجب أن تصمم بحيث تمثل نموذج تحرص الأنظمة التعليمية الأخرى بما فيها؛ إذا افترضنا المدارس الخاصة؛ علـى محاكاته أو التفوق عليه. والمدارس التى تكفلها الحكومة يجب أن تسعى دائماً لجعل الآخرين فـوق مسـتوى

---

[١] المرجع السابق ،.ص ص.273, 282

[٢] المرجع السابق ،.ص ص274-76, 280

[٣] المرجع السابق ،.ص ص.274-275, 79

[٤] المرجع السابق ،.ص ص.279, 275

[٥] المرجع السابق ،.ص ص 306-07. Additional discussion of this position will be provided in Chapter 16 where I discuss his essay on *The Subjection of Women.*

معين من التفوق."[1] مع ذلك، وفى نهاية الأمر، نجد أن حق الدولة فى تأمين التعليم لجميع أعضاء المجتمـع؛ إنما يبرره الحقيقة القائلة أن التعليم هو الطريق الأفضل لتعليم الفضيلة المدنية، وتعليم الناس اجتناب الأعمال المتجاوزة للحدود السليمة للسلوك. ومن ثم وفقاً لـ "مل" "إذا ترك المجتمع أى عدد مـن أعضـاءه ينمـون كمجرد أطفال غير قادرين على العمل وفق اعتبارات عقلانية؛ فلا يلومن المجتمع إلا نفسـه علـى عواقـب ذلك."[2]

الخلاصة أنه يحسن بنا أن نوضح طبيعة الفضائل المدنية التى توحى بها تلك المفاهيم المتعلقة بكل من الحوار المفتوح، والحاجة إلى تجنب التدخل فى حياة الآخرين. فمن خلال عدم التـدخل فـى حيـاة مـن لا يضرون إلا أنفسهم يفصح الأفراد عن فضيلة التسامح التى وجدناها عند لوك. كما انه ومن خـلال إظهـار التفهم لوجهات النظر المختلفة، كما ورد ذلك كمطلب فى صيغة "مل" للحوار المتسع" فإن الأفراد يفصـحون عن فضيلة الاحترام المتبادل. وكل من هاتين الفكرتين كما برهنا فى الفصل الأول يمكن أن يدعما بعضـهما البعض ويتخذ منهما معاً أساساً لتأمين حقوق الجميع فى المجتمع المدنى.

٤- الاقتصاد الثابت، والملكية الخاصة.

انطلاقاً مما سبق؛ من تناول حرية الاعتداد بالذات؛ يتضح لنا اعتقاد "مل" فى ضرورة قيـام المجتمـع المدنى على حماية الناس من تلك الاقتحامات التى تتهدد الحرية الشخصية. فلقد دفع فى هذا المقام بأنه بينمـا تدرك المجتمعات المدنية هذه الحاجة أو الضرورة إلا أنها غالباً ما تكون عمياء عن رؤيـة العوامـل التـى تهددها. والواقع أن المجتمعات المدنية، وهو ما يدعو للسخرية، ينتهى بها الحال إلى الإعلاء من شأن طـرق معينة فى الحياة تجعل بالفعل من حماية التطوير الكامل للأشخاص مسألة غاية فى الصعوبة. والواضح هنـا أنه كان فى ذهن "مل" مفهوم اقتصاد السوق الحر الذى ارتبط فى زمنه بتحقيق مزيد من الازدهار الصناعى، والحرية الفردية، فى حين انه فى الحقيقة يودي بالسعادة العامة. وفى هذه الجزئية نسعى لتفسير موقف "مـل" فى هذا الشأن بمناقشة دفاعه عن كل من الاقتصاد الثابت *stationary economy*، ومفهوم الملكية الخاصة.

إن الفكرة التي وضعها آدم سميث *Adam Smith* التى تتبعناها فى الفصل الأول والقائلـة بـأن الكـم الإجمالى من الثروة، ورأس المال فى المجتمع سيظل دائماً فى توسع، ونمو لاشك أنها قد صـارت حكمـة تقليدية اعتنقها كثير من الناس، ومازالوا حتى يومنا هذا. غير أن "مل" قد حمل عليها معتقداً أن الثبات علـى النمو فى "الثراء بقدر الإمكان"، أو ما أشار إليه كذلك بـ "إحدى مراحل التقدم الصناعى"، يجعل من الحالـة الطبيعية أو السميثية *Smithian* للنمو غابة متصارعة تحوى كل ما يمكن تتصوره من نصب شراك، وتحطيم،

---

[1] Mill, *On Liberty*, ص. 308, also. 306-08.

[2] المرجع السابق.، ص ص.281-280

وتطاحن، ووطأ الجميع لبعضهم البعض."[1] فرغم أن مسألة البحث عن النمو الاقتصادى قد تكـون "مرحلـه ضرورية فى تقدم الحضارة " فهى ليست عند "مل" بالوضع الاجتماعى الـذى يريـد اسـتنفاره وإحلالـه.[*] فالظرف الأفضل هو الذى يوجد فيه "حالة ثابتة من رأس المال، والثروة، وضع لا يوجد فيه فقير، ولا يرغب أحد فى أن يصبح أغنى مما هو عليه."[2] ومن ثم يتضح أن موقف "مل" قد جاء كدحض لرؤية سميث.[3]

و فى تدعيم فكرة الاقتصاد الثابت لابد لنا من توضيح أن "مل" لم ينكر مبدأ الملكية الخاصة الذى يشير بالنسبة له إلى إتاحة الفرصة للأفراد للاحتفاظ بثمرة عملهم، وجميع التضحيات التى يقبلونها كعاقبة لعملهم.[4] إلا أن هذا المبدأ يتعرض للانتهاك فى المجتمعات التى يصير فيه التوزيع الفعلى للملكية؛ كما هو ماثلاً فـى القانون؛ مستغلاً فى تراكم، وتكديس "المعوقات أمام بعض الناس فى صالح البعض الآخر."[5] غير أن "مل" لم ير فى مبدأ الملكية الخاصة سبباً فى هذا الوضع من عدم التوازن؛ مثلما زعم الاشتراكيون المعاصرون لـه. إنما كان المصدر؛ لعدم التوازن هذا؛ فى فشل الحكومة فى نزع الفتيل عن تعاظم الثروات فكان لإخفاقها هذا أن جعل الثورة تتركز فى أيدى قلة من الناس.[6] والواقع لقد رأى "مل" أن "مبدأ الملكية الخاصة" الذى تعرض للهجوم كمصدر لانعدام التوازن فى توزيع الثروات لم يتعرض لمحاكمة عادلة حتى الآن فى أيـة دولـة."[7] فكان أمل "مل" فى أن يكون التشريع الذى يحبذ التوزيع المتساوى للثروات مراعياً لحق الأفراد فـى ثمـار عملهم سواء كانت هذه الثمار عظيمة أم متواضعة."[8]

---

[1] John Stuart Mill, *Principles of Political Economy,* ed. by W.S. Ashley, (New York: Long-mans, Green, and Co., 1929), ص 748.

[*] لم يعد المطلوب، كما كان يتصور آدم سميث، تعيين نمط الحكم الذى يتدبر الازدهار الحر للاقتصاد؛ فقد أخذت آفاق جديدة فـى الظهور جرت فيها المحاولات للوصل بين النسق الاقتصادي والنسق السياسي، وتأمير الثاني على الأول. لأن النسق السياسـي عانى تحميلات عميقة: فقد تكونت نخبة جديدة، وتبدلت الأواصر الاجتماعية وفقاً لوتيرة توسع الصناعة والمبادلات التجاريـة، وتشكلت طبقة اجتماعية كبيرة- بروليتارية المدن – تعيش فى ظروف بائسة فى معظم الأحيان، وتعانى من متاعب المعامـل، وتزداد وعياً للاستغلال الذى هى ضحيته، ومن ثم تصير حبلى بالثورات التى تتهدد السلام المدنى للخطر. والعلم الاقتصـادى نفسه فقد التفاؤل الذى كان يحركه: فهو مع سيسموندى، مثلا، يندد بمساوئ التصنيع ومخاطر أزمات فائض الإنتـاج (أسـس جديدة للاقتصاد السياسي، ١٨١٩). انظر تاريخ *"الأفكار السياسية"،* فرانسوا شاتيل، وآخرون، ترجمة د. خليل أحمـد خليـل، معهد الإنماء العربى، بيروت، ١٩٨٤. <المترجم>.

[2] المرجع السابق .,ص ص.748-49.

[3] المرجع السابق .,ص 747-48. Here, Mill said that Smith believed that a stationary economy “pinched and stinted people,’ unlike a growth economy. But Mill said that he cannot accept the “political economists of the old school” such as Smith who hold this view.

[4] المرجع السابق .,ص ص.749 and 208-09

[5] المرجع السابق .,ص .209

[6] المرجع السابق .,ص .209

[7] المرجع السابق.208 .,

[8] المرجع السابق .,ص ص.209 ,749

وترتبط فكرة الاقتصاد الثابت بعدة أفكار أخرى على درجة كبيرة من الأهمية. فبالنسبة لـ "مل" لابـد أن يكون هناك بذل فى سبيل الحد من نمو السكان بحيث لا تعد مسألة الزيادة اللانهائية للثـروة ضـرورية بغرض إطعام الأعداد اللانهائية من الناس. والواقع أن تأييد، ودعم "مل" للحقوق المتساوية للمرأة خاصة فيما يتعلق بحصولهم على فرصة العمل المتساوى مع الرجال لم ينشأ فقط عن التزامه بالحقوق المساوية للجميـع بل أيضاً من وجهة نظره القائلة أن المرأة عندما تظل أسيرة المنزل فاقدة لنفس الفرصة فى العمـل المتاحـة للرجل من الوارد أن تأتى لنا بالمزيد من الأطفال بما يفوق طاقة العالم، وهو مـا سيفضـى إلـى الانفجـار السكانى.[1]

كما أنه، فى ظل الاقتصاد الثابت؛ سيكون هناك أخلاق للبيئة، والمحافظة على الطاقة مـن شـأنها أن تضفى نزعة إنسانية على المجتمع، وتجعل منه مكان ارحب للتطور الكامل للملكات العليا عند النـاس. فـى المقابل نجد الاقتصاد المتوسع بغير حدود ينطوى على تحويل كل شبر من الأرض إلى أداة تستخدم لمزيد من الإنتاج. فالغابات، والحقول الجميلة الحافلة بالأزهار، والجداول الصافية تتحول إلـى أكـوام مـن نفايـات المصانع. وفى إهمال البيئة بهذه الطريقة ستندر الأماكن التى تركت للمرء كي يتسنى له أن يكون فيها بمفرده بعيداً عن الآخرين متنزها أو متأملاً. "إن الاختلاء فى الطبيعة، وروعتها هو مهد الأفكار، والطموحات الأمر الذى لا يعد شيئاً جيداً للفرد فحسب بل بدونه سيسير المجتمع بخطى معتلة."[2]

وأخيراً ففى إطار الاقتصاد الثابت سيكون من الممكن التقدم قدماً بطرق الإنتاج التى تقلل من إجمـالي ما ينفق من وقت فى العمل بحيث سيتوفر للأفراد ما يحتاجونه من وقت فراغ لتطوير ملكاتهم العليـا". فقـد رغب "مل" فى إرساء وضع للعمل يكون فيه العمال قادرين على تتبع "فن العيش" أو حياة تتحقق فيها تعزيز "الثقافة العقلية"، و"التقدم الأخلاقى، والاجتماعى". إلا أنه نعى ما كان قائماً من أوضاع فى عصره تمثلت فى نمو الطبقة العاملة دون أى تخفيض أو إقلال من العناء المرتبط بالعمل. وفى المقابل فان الافتقاد المتوسـع، والممتد منح دفعة عظيمة لأصحاب الإنتاج، أو طبقة الملاك الذين جمعوا قدراً هائلاً من الثروة. وقـد زادت أيضاً سبل الراحة بالنسبة للطبقة الوسطى. وهو الواقع الذى مثل؛ بالنسبة لـ "مل"؛ ظلماً عظيماً كـان مـن الواجب تصحيحه، وهو ما يمكن عمله من خلال تثبيت الاقتصاد بدلاً من توسيعه إلى ما لا نهاية.[3]

لقد كان تصحيح انعدام التوازن بين العمال، والملاك هم رئيسي فى حجة "مل". وقد تطلع فى سبيل هذا الهدف إلى توزيع اكثر عدلاً للنفوذ فى مكان العمل. بيد أن هذا الهدف تعرض للإعاقة بفعل ما كان سـارياً من مطالبة بتوسيع الاقتصاد. والواقع أنه فى ذلك الوضع الذى تسوده المطالبة بنمو متزايد، ومسـتمر نجـد أصحاب الأعمال يقفون من العمال موقف الإنسان الأكثر تفوقاً مطالبين إياهم بمزيد مـن التضـحيات التـي تتحول إلى أرباح لتمويل المزيد من التوسعات. إلا أن هذا النوع من العلاقات لابد أن يخلق العداء بين أرباب

---

[1] المرجع السابق ،.ص ص.60-759

[2] المرجع السابق ،.ص .750

[3] المرجع السابق ،.ص .751

العمل، والعمال، كما أنها تعصف بالعمال بعيداً عن التأثير فى القرارات المهمة فيما يتعلق بما ينتج، وكيف ينتج. وعندما لا يجد العمال فرصة المشاركة فى القرارات الرئيسية فى مكان العمل، فهم لا يطورون من ملكاتهم العقلية العليا التى تتيح لهم المشاركة بصورة فعالة فى القرارات المؤثرة فى المجتمع. لقد أراد "مل" أن يصحح هذا الخلل بإعطاء العمال نصيب اكبر فى عملية الإنتاج حيث تطلع إلى أن تكون العلاقة بين العمال، والملاك بالكيفية التى تسمح بوجود مشاركة سواء بين الملاك، والعمال أو بين العمال وأنفسهم.[١] فى المقام الأول من شأن العمال أن يشاركوا الملاك فى الأرباح، وفى المقام الثانى لابد أن يملكوا مكان، وإطار الإنتاج بأكمله، وأن ينتخبوا مديريهم.[٢] هذه الترتيبات الاقتصادية الجديدة من شأنها أن تتيح للعمال المشاركة فى القرارات المتعلقة بالعملية الإنتاجية، وبالتالى سيعزز هذا الوضع من شأن القدرات الفكرية، والأخلاقية لديهم، وأيضاً الشعور بالمسئولية أمام المجتمع.

يبدو هنا أن التزام "مل" بالاقتصاد الثابت، وبترتيبات العمل التعاونى قد قام بغرض الإصلاح، وليس لإزالة اقتصاد السوق القائم على الملكية الخاصة. حيث تبقى الاشتراكية أي الملكية الجماعية للثروات بديلاً فى حالة ما لم يسفر ما ابتغاه من إصلاحات عن شيء. مع ذلك فى الوقت الذى أثبت فيه "مل" ذلك، كان فى اعتقاده أن الصيغة من الاقتصاد التى ستكون الأفضل قد بقيت ليتم تحديدها وفق مستقبل الأحداث. حيث نراه يقول: "فيما يخص ما يمكن للروح الفردية (مجتمع الملكية الخاصة) فى أفضل صورها، أو للاشتراكية فى أفضل صورها أيضاً أن تحققه من إنجازات نحن فى جهل من أمرنا إلى درجة لا تؤهلنا لإقرار أي من الاثنتين ستمثل الصيغة النهائية للمجتمع الإنسانى."[٣]

٥- بصدد الحكومة النيابية.

إن نوع المجتمع المدنى الأمثل لتحقيق ما ذُكِر تواً من إصلاحات هو ذلك النوع الذى يستحث لدى المواطنين الدور المشارك الفعال فى السياسة، والمجتمع. فالمواطنون سيطورون من قدراتهم على التشاور مع رؤى الآخرين، وأيضاً من المبادئ الموجهة التى تضمن الصالح الأعظم فى مسار مناقشة الآراء. واعتقد "مل" أن هذه الخبرة كانت بالفعل جزء من حياة الطبقة الدنيا، والوسطى فى إنجلترا فى ذلك الوقت، وذكر أن المواطن الإنجليزي الذى يشارك كعضوٍ فى هيئة المحلفين، وفى مناصب أبرشية، وفى وظائف عامة:

إنما يكون مدعواً ... ليقدر مصالح ليست مصالحه، ويسترشد برأيه فى حالة وجود حقوق أو ادعاءات متصارعة، وفق قاعدة تختلف عن انحيازاته الشخصية، وذلك بغرض إعمال؛ وفى كل مرة؛ مبادئ وقواعد تعد بطبيعتها منطوية على الصالح العام: وهو عادة ما يجد فى مكان العمل زملاء له يتميزون بعقول أكثر

---

[١] المرجع السابق ،.ص ص.64-763

[٢] المرجع السابق ،.ص ص.773 ,768

[٣] المرجع السابق ،.ص .209

ألفة بتلك الأفكار، والعمليات والتى يتحتم دراستها بغرض تقديم أسباب لفهم واستيعاب الشعور بالخير العام.[1]

is called upon… to weight interests not his own, to be guided, in case of conflicting claims, by another rule than his private partialities, to apply, at every turn, principles and maxims which have for their reason of existence the general good: and he usually finds associated with him in the same work minds more familiarized than his own with these ideas and operations, whose study it will be to supply reasons to his understanding, and simulation to his feeling for the general good.

كما أنه، وبالاتساق مع التزامه بالمشاركة الفعالة للمواطن فى شئون المجتمع اعتقد "مل"، ولعدة أسباب أن الكثير من الوظائف الاجتماعية يجب أن تؤدى بواسطة المواطنين أنفسـهم ولـيس بواسـطة الحكومـة. فالمواطنون فى المقام الأول من المحتمل أن يقوموا بوظيفة أفضل من الحكومة فى أداء تلك الوظائف، وفـى المقام الثانى فحتى فى ظل تلك الأوضاع التى قد لا يؤدى فيها المواطنين وظائف بعينهـا بكفـاءة مـوظفي الحكومة فإن المجتمع سيكون أفضل حالاً بصفة عامة إذا ما لعب المواطنين فيه دور فعال. هنا؛ اعتقد "مـل" أن مشاركة المواطنين فى الحكومة والمجتمع تعد بمثابة الوسيلة لحصولهم على "التربية العقليـة –كطريقـة لتقوية ملكاتهم الفعالة، وممارسة حكمهم على الأمور وإعطائهم المعرفة المعهودة بالموضوعات التى علـيهم أن يتعاملوا معها."[2] وقد خشي "مل" من الحكم بواسطة البيروقراطية؛ لأن هذه الهيئات فـى وضـعها معظـم القادرين من الرجال فى الوظائف ومراكز حكومية مثلما أراد هيجل سوف يضمن أن جميع الكوادر المتميزة بثقافة متسعة، وذكاء عملي فى الدولة ... ستتركز فى هيئة بيروقراطية متشعبة الأطراف."[3] وهو الوضع الذى من شأنه أن يستثنى بقية المواطنين من المشاركة فى انتقاد القضايا العامة الرئيسية، وبالتالى فإن العامة لـن يتشجعوا وقتها على المشاركة فى تشكيل السياسة بأنفسهم.

ومن ثم فقد دافع "مل" عن تلك الرؤية للمجتمع المدنى التى بالإضافة إلى احتوائها على ثقافة تشدد على أهمية حماية الحقوق، وتغرير الملكات الفكرية للمواطنين فهى تؤكد كذلك كجزء من هذه الثقافة على أهميـة المشاركة المباشرة للمواطنين فى وظائف الحكم. فالمواطنين سيشاركون فى هذه الوظائف إمـا فـى سـياق الحكومات، وهيئات المحلفين المحلية، أو عبر حيز مستقل من المجموعات التطوعية التى ستتولى على سبيل المثال القيام بأنشطة إنسانية.[4] فلقد أيد "مل"، وبوضوح وجود ما أطلقنا عليه الحيز المستقل للمجتمع المـدنى الذى يمكن للأفراد أن يشتركوا فى سياقه مع مجموعات متنوعة، وتنظيمات تقوم بتعليم مهارات المواطنـة، والتشاور، وتبنى مصداً قوياً أمام سلطة الحكومة المركزية.

---

١ John Stuart Mill, *Considerations on Representative Government*, introduction by F. A. Hayek, (Chicago: Henry Regenery Co., 1962), ص ص.72-3.

٢ Mill, *On Liberty*, ص. 312.

٣ المرجع السابق., ص. 314.

٤ المرجع السابق., ص. 312.

علاوة على ذلك، كإضافة فى إعلاء المشاركة العامة الواسعة فى عمليات الحكم دعم "مـل" الأشـكال النيابية للحكم لأنه اعتقد أن هذه الأشكال من شأنها أن تحث، وتشجع على وجود حوار عام واسع المجال فيما يخص السياسة العامة، وقد اتخذ هذا الموقف برغم أنه لم يرى فى هذه الهيئة النيابية نفسها المجـال الوحيـد لسن القوانين. فقد ذكر أن المجلس النيابي، أو البرلمان لا يصلح لسن القوانين لكثرة أعضـاءه وتنـوعهم.* ونادى بإنشاء "لجنة التشريع" *Commission of Legislation* التي تتمثل مهمتها فى صياغة القوانين، ويتم تعيين أعضاءها بواسطة الملك ما لم يتم تنحيتهم من قبل البرلمان. وهؤلاء الأعضاء سيكونون فوق السياسـة يعملون من خلال الخبرة التى اكتسبوها من تناولهم للقضايا المطروحة أمامهم، وبفهمهم الكامل للنسق الكلـى للقانون. أما عن إقرارات هذه اللجنة فيتم رفعها إلى البرلمان الذى سيكون له الإقرار النهائي.[١]

وفى حين أن الهيئة النيابية تمثل السلطة الحاكمة النهائية فى الحكومة[٢] فإنها لا يجب أن تتولى بنفسـها واجبات إدارية.[٣] ولا يمكن أن تدير القوانين وتقود الأمة، لكن يمكنها أن تؤدى دور مفيد كمراقب فهى يجب أن تكون بمثابة عين العامة على أعمال الإدارة مطالبة بتفسير ما يتم من إدارة أعمال تعتبر قابلة للتساؤل.[٤]

ولكن؛ كيف تساهم الحكومة النيابية فى هذه الحالة فى شكل من السياسة تتسم بالمشـاركة، والتثقيـف الذاتى؟ يعد أحد أهم مخاطر الحكومة النيابية أنها يمكنها أن تجعل من الأفراد مواطنين سلبيين على اسـتعداد للإلقاء بأعباء شئون الدولة على الآخرين. وهنا ذكر "مل" أن الوظيفة الرئيسية للهيئة النيابية هو توفير صيغة من النقاش العام للقضايا المطروحة على المجتمع. وأردف قائلاً: "لا أدرى كيف يمكن لبرلمـان أن يوظـف نفسه بشكل اكثر نفعاً من مجرد الكلام عندما يكون موضوع النقاش يتمثل فى أهم المصالح العامـة للدولـة، وكل جملة تمثل الرأي الخاص بهيئة مهمة فى الأمة أو بفرد وضعت فيه إحدى الهيئـات ثقتهـا."[٥] فالهيئـة النيابية لابد أن تكون مكانا يمكن فيه تداول ومناقشة جميع الآراء المتنوعة والمختلفة. وكل نائب يجب عليـه إذاً أن يصيغ رأيه عن طريق الرجوع إلى الآراء الأخرى أولاً. فقد اعتقد "مل"؛ كما يبدو؛ أن النـواب إنمـا ينخرطون فى مداولة للآراء فى إطار من الثقة مصاحباً بمراقبة من الأغلبية المتمثلة فى المجتمع. والواقع أن المواطنين أنفسهم فى مراقبتهم وإصغاءهم إلى المجادلات المطروحة أمامهم إنما يصيغون آرائهم الخاصة مع الاعتبار الدقيق والكامل لمواقف الآخرين. وفى هذا المناخ يصبح الأفراد قـادرين علـى توسـيع درايـتهم

* اقترح "مل" تعديلات فى النظام الانتخابي وصلاحيات البرلمان، ومجلس الوزراء، ووظائف وعمل ممثلي الشـعب والـوزراء. فاقترح التمثيل النسبي مع الأخذ فى الاعتبار الكفاءات وإعطائهم وزناً كبيراً، أما وظيفـة البرلمـان فهـي مراقبـة الحكومـة والإشراف على أعمالها لا الحكم المباشر. ورأى "مل" أن يكون البرلمان بمثابة لجنة تتلقى تظلمات الشـعب (committee of grievances) وجمعاً للآراء (congress of opinions). <المترجم>.

١ Mill, *Consideration on Representative Government*, ص ص.09-104

٢ المرجع السابق.، ص .92

٣ المرجع السابق.، ص .98

٤ المرجع السابق.، ص .111

٥ المرجع السابق.، ص .112

بالقضايا، ومن ثم يمكنهم إسناد أحكامهم إلى هذا الاعتبار الكامل لوجهات النظر الأخرى. وهذه الخبرة من شأنها، كما هو واضح، أن تدعم وجود صيغة من التفكير العام يقوم الأفراد فى إطاره بصياغة آرائهم مع اعتبار دقيق، واختبار حذر لوجهات نظر الآخرين فى إطار من القاعدة الموسعة والنقاش الاجتماعى المتسع بأكبر قدر ممكن.

بيد أننا نجد أن الحكومة النيابية يتهددها خطرين رئيسين هما: الصراع الطبقى، والجهل. فيما يخص المشكلة الأولى نجد أنه من المحبذ دائماً ألا تنفرد طبقة واحدة بالسيطرة على سياسات المجتمع. لأن هذا الوضع من شأنه أن يقسم المجتمع إلى معسكرات متفاوتة مدمراً بذلك فرص التشاور، والنقاش المفتوح القائم على الاحترام المتبادل للاختلافات السياسية. وقد كان فى ذهن "مل" ؛ فى حديثه عن المصالح المسيطرة "أرباب العمل" الذين يتحكمون فى الصناعة والطبقة العاملة. وهو بمنعه سيطرة طبقة بعينها على طبقة أخرى، أو بالأحرى منع الصراع الطبقى من تدمير فرص النقاش المفتوح والعادل دفع "مل" فى اتجاه توازن هذه المصالح العملاقة المتصارعة ضد بعضها البعض فى إطار تشريعي بسماح كل منهما بنفس العدد من الأصوات فى الهيئة النيابية.[1] على افتراض أن هذه المقاربة أو التوجه سيتطلب من الطبقتين تعلم الوصول إلى حل وسط بين بعضهم البعض كشرط أولى لتحقيق أهداف السياسة العامة.

المشكلة الثانية وهى الجهل يمكن تناولها بالصورة الأمثل من خلال الحد من المشاركة العامة وليس إلغائها. هنا يدفع "مل" بأن هؤلاء الأفراد الأقل قدرة إنما يطوروا من قدرات محبذة تشمل احترام حاجات المجتمع هذا الاحترام الذى يساعد فى التغلب على قوى الانقسامية من خلال الاشتراك فى نقاش عام حول القضايا اليومية مع مواطنيهم. "فمن خلال النقاش، والعمل السياسي الجماعى يمكن للمرء الذى تتركز انشغالاته اليومية فى اهتمامه بحلقة ضيقة حول نفسه، أن يتعلم كيف يشعر بمواطنيه ومن أجلهم، ومن ثم يصبح على نحو مقصود وشعوري عضواً فى المجتمع الأكبر."[2] ولكن حال فقدان الناس حقهم الدستوري فى الانتخاب فهم يعاقون عن المشاركة فى هذا التشاور العام. ومن ثم يجبروا على الدخول فى عزلة عن بقية المجتمع، وتتولد لديهم مشاعر من الضغينة، أو قد يصبحوا مجرد محايدين بالسلب فيما يخص الهموم العامة. والعلاج الأفضل لهزيمة الجهل، وأيضاً للإعلاء من شأن المجتمع السياسي فى الوقت نفسه يتمثل فى المشاركة.[3]

لكن "مل" دفع بحجة أخرى تقول أنه برغم ضرورة مشاركة الجميع فليس من الضرورى أن يشارك الجميع بقدر متساوٍ. حيث يحصل كل من يدفع الضرائب ويمكنه القراءة والكتابة، وعلى معرفة بأسس الحساب" على حق التصويت. وهذا يشمل النساء اللائى يجب أن يحصلن على حقوق سياسية مساوية لحقوق

---

[1] المرجع السابق .,ص ص.37-136
[2] المرجع السابق .,ص .168
[3] المرجع السابق .,ص .169

الرجال.[1] ولكن ليس لكل فرد أن يكون له صوت مساو للآخر.[2] فقد نـادى "مـل" بنظـام مـن التصـويت الترجيحي *weighted voting* الذى يحصل بمقتضاه الأفراد ذوى القدرات العليا على أصوات اكثر. أما عن الإجراء الفعلى المتبع فى تحديد من يحصل على المزيد أو الأقل من الأصوات فلم يحدد بشكل شـامل. مـع ذلك فقد ضرب "مل" أمثلة على موقفه قائلاً: "أن صاحب العمل، على سبيل المثال، بحكم أنه يسـتخدم عقلـه فهو اكفأ من عامل عادى، وحيث أن مشرف العمال مؤهل اكثر من عامل عادى، والمحاسب أو التاجر اكثر أهلية من البائع، وهكذا.[3] كما أن "مل" لم يؤيد فكرة الاقتراع السرى. فإذا كان التصويت يمثل ثقـة عامـة فلماذا لا يعرف الآخرين لمن نصوت؟ إن جزء من التصويت يستدعى المسئولية تجاه المصلحة العامة فهـل علينا أن نقول شيئاً على الملأ فى حين نصوت على نقيضه فى حجرة الاقتراع؟[4] لم يعتقد "مل" فى ذلك.*

---

[1] المرجع السابق .,ص ص.187-89, 170, 172

[2] المرجع السابق .,ص ص.178-79

[3] المرجع السابق .,ص ص.178-81

[4] المرجع السابق .,ص ص.204, 206-07

قراءات مقترحة

Berger, Fred R. *Happiness, Justice, and Freedom: The Moral and Political Philosophy of John Stuart Mill.* Berkeley: University of California Press, 1984.

Cowling, Maurice. *Mill and Liberalism.* Cambridge: Cambridge University Press, 1990.

Gray, John. *Mill On Liberty: A Defense.* London: Routledge & K. Paul, 1983.

Ryan, Allan. *John Stuart Mill.* New York: Pantheon Books, 1970.

Sammel, Bernard. *John Stuart Mill and Pursuit of Virtue.* New Haven: Yale University Press, 1984.

Stephen, Sir James. Edited. *Liberty, Equality, Fraternity.* Indianapolis L Liberty Fund, 1993.

Ten, C. L. *Mill on Liberty.* Oxford University Press, 1980.

Thompson, Dennis F. *John Stuart Mill and Representative of Government.* Princeton: Princeton University Press, 1976.

Thoronton, Neil. *The Problem of Liberalism in the Thought of John Stuart Mill.* New York: Garland, 1987.

* يبدو أن "مل" فى صياغته لمعالم هذا النظام ودور المواطنين فيه كان متأثراً بما كان واقعاً بالفعل من تجربة سياسية فى الولايات المتحدة من خلال ما نقله توكفيل Tocquevilleالذى سيناقشه الكاتب فى الفصل الثالث عشر، وذلك من خلال بحثـه العميـق عن الديمقراطية فى أمريكا ، والذي أشاد به "مل" نفسه ذاكراً أنه أول بحث تحليلي عن قيمة الديمقراطية وأهدافها. وأهم فكـرة يقدمها لنا توكفيل فى بحثه هذا، كما سيرينا الكاتب فى الفصل الثالث عشر، أن النظام الديمقراطى نظام أساسي للنهضة والتقدم. وانه بالمواطنين يكون فشله أو نجاحه. فالديمقراطية لا تقاس بما تضعه من قيم، وما تشيده من قواعد وما ترسيه مـن مبـادئ، =

حتى وإن بدت هذه المعالجات بعيدة الاحتمال بعض الشيء بالنسبة للبعض فمن الأهمية بمكان أن نضع فى اعتبارنا الهدف الرئيسي لـ "مل" فهو قد شعر أن المجتمع المدنى الذى يحمى حرية الجميع لا يمكـن أن يقوم إلا فى وضع يشجع من وجود نقاش عام واسع المجال للقضايا الرئيسية المطروحة على المجتمع. هـذا النقاش من شأنه أن يمنع احتمال سيطرة الطبقات الأقوى على السياسة والعمل ضد مصالح المجتمـع ككـل. علاوة على أنه؛ أى النقاش؛ سيساعد على إرساء دعائم المجتمع المدنى فى سياق يحمى التطوير الكامل لكل فرد وأيضاً احترام حماية المجتمع السياسي.

٦- الرد والرد المضاد.

يأتى تعويل "مل" على التطوير الكامل للملكات العليا عند جميع المواطنين وكأنه يلقى علـى المجتمـع المدنى بمهمة ربما كان لمن سبقوا من كتاب المجتمع المدنى أن يشككوا فيها وعلى نحو جـدي. والمسـألة ليست فى رفض هؤلاء الكتاب لأهداف "مل"، بل تشكيكهم هنا ومسائلتهم لربما كانت فى تشديده القوى علـى هذه الأهداف. على سبيل المثال لابد للأفراد، من وجهة نظر "مل"، أن يكونوا أحراراً فى القيام باختيـاراتهم مثلما رأينا عند هوبز، ولوك فيما يخص ما يرتضونه من طرق افضل بالنسبة لهم فى الحياة. فإذا كان الفـرد يرغب فى أن يكون رجل أعمال فله هذا، وإذا كان يريد أن يصير فلاحاً فليكن، وإذا كان يتطلع إلـى جمـع المال كاهتمام رئيسي فى حياته فالأمر متروك له. فما دام الناس، كما رأينا عند كانط، يدعمون الآخرين فى الحصول على نفس الحريات التى يبتغونها لأنفسهم، لن تكون اختياراتهم موضع نقاش. ولكن بالإضافة إلـى ذلك يقضى "مل" بضرورة وضع كل شخص نسبة احتمال لأن تكون طريقة معينة فى الحياة مـن شـأنها أن تفتح الأبواب أمام التطوير الكامل لملكاته العقلية العليا. وإذا كانت الفرص اليومية العادية لا تسمح أو تسـهل من هذا التطوير فما كان لـ "مل" أن يقول بأن الناس فى هذا الوضع سيكونون أحراراً بالفعل. مع ذلك فقـد وضع "مل"؛ حسب هوبز، ولوك، وكانط؛ من التوقعات العالية ما لا يستطيع معظم الناس إدراكها. فالواقع أن معظم الناس سعداء بتلك المحاولات العادية التي يبذلونها، ومعظمهم لا يتمنى أن يتتبع مفهوم "مل" لتطـوير الذات، والضغط عليهم فى هذا الاتجاه رغماً عن أنفسهم من شأنه أن يهدد حريتهم.

كان لـ "مل" أن يرد على ذلك قائلاً أن آراء نقاده تفصح عن توقعاً منخفضاً جداً من الناس وبسبب هذه الحقيقة يفترض أن الناس غير قادرين على تنفيذ أعباء جسام من أجل حرية أسمى. ولكن إذا كان من المهـم بالنسبة للأفراد أن يجربوا الثراء المرتبط بـ "الملكات العليا" سيتحتم عليهم إذاً القبـول بالأعبـاء المختلفـة

=

وإنما تقاس بالروح التي تطبق به قواعدها والإخلاص الذى تراعى به مبادئها، والنزاهة التى تحقق بها قيمتهـا. فالديمقراطيـة على ذلك نظام تربوي لابد أن يستغرق زمنا ولا بد له من تجربة ولابد أيضاً أن يقع فى الخطأ. وكان "مل" حريصاً فـى هـذا السياق على توضيح الأهداف من النظام الديمقراطى من حيث كونه من أخف أنظمة الحكم ضرراً واقلها عيوباً. وكلما كان هذا النظام معززاً بتربية سياسية مصقولة كلما أدى الغرض الأسمى منه. <المترجم>.

المتعلقة بهذه التجربة. وعلى كل حال ليس من السهل دائماً تطوير الملكات العليا لدى المرء فهذا النوع مـن السلوك يستنفد عمل شاق، ومثابرة، وتضحية. ولهذا السبب وحده على المجتمع أن يشجع الناس علـى هـذا النشاط.

هنا كان لـ "روسو" أن يدفع بأن "مل" إنما كان ساعياً للوصول إلى مستوى من الحياة يتجـاوز الإرادة العامة. فالناس إنما يشكلون التنظيمات الجماعية لتوفير تلك الأشياء التى يصطلحون عليها بصفتها ذات منفعة عامة. ومن ثم فالأشياء التى تكون محل نقاش هنا هى تلك السلع التى يفهم معظمنا أنها ستساهم فـى الحيـاة العادية. ومن الضرورى أن نتذكر ثانية فى هذا المقام أن الناس الذين يسنون قوانين روسو هـم الفلاحـون الذين يغنون ويرقصون تحت الأشجار. وهذه الرؤية للمشاركة السياسية تعد؛ بالنسبة لروسو مجازاً لوصـف مجتمع تكون الاختلافات بين وجهات النظر فيه ليست بخلافات عظيمة أو شديدة. وبالنسبة له فبـدون هـذه الإمكانية، لن يكون هناك أساس يمكن أن نقيم عليه مجتمع أساسه الالتزام بالصالح العام. ولكن بصدد التشديد على الملكات العليا كان من شأن روسو القول بأن "مل" قد ارتكب نفس الخطأ الذى وقع فيه فلاسـفة عصـر روسو. فالقضية؛ عند روسو؛ أن "مل" سيعلم الناس انتقاد ما يوجد من طرق للحياة، وتقاليد سائدة، وفى إطار هذا فهو يولد لدى الناس عامة عدم الاكتراث بتقاليد الفضيلة المدنية التى تساعد على خلق إجماع عام بيـنهم، وأيضاً فى تحقيق احترام الصالح العام.

أخالُنا هنا نرى "مل" وهو يقابل هذه الرؤية بالإشارة إلى أن مفهومه عن التشاور فى إطار الديمقراطية النيابية، أو ما سميناه نحن بـ العقل العام *public reason* إنما يقوم ليشمل أوسع ما يمكن مـن مشـاركة للجميع. وفى واقع الأمر أن المشاركة عند "مل" ، شأنها تماماً عند روسو، تعزز من الشعور بأهمية الحيـاة المدنية، وتبنى أواصر الروح الجماعية. ولا شك أن "كانط" كان من شأنه أن يتبنى التزام "مل" بهذا النمط من العقل العام الذى يضم اكثر ما يمكن من وجهات النظر المختلفة. وشأنه فى ذلك شأن "مل" كـان لكـانط أن يدعم حرية الرأى والخطاب الفكري الذى يدعم هذا النمط من التفكير العام. ولكنه؛ على خلاف "مـل"؛ لـم يكافح كانط لجعل حواره المتمثل فى التفكير العام بهذه الشمولية مثلما فعل "مل" الذى ضم فيه كل فـرد فـى المجتمع. فلم يكن لكانط أن يقبل بهذا الموقف التوفيقى عند "مل"، والذى بسماحه بمشاركة الجميع سعى إلـى الحد من مشاركة الأشخاص ذوى القدرات المنخفضة التى تجعل منهم أشخاص أقل من الآخرين.

أما هيجل فكان من شأنه أن يدفع بأن الالتزام بتدعيم الخير العام فى وضع يضمن الحقـوق الفرديـة الأساسية لا يمكن تحقيقه أو إحرازه عن طريق "مل". لأن الأخير لا يقيم علاقة سليمة بين الدولة، والمجتمـع المدنى. فالدولة يجب أن تقف فوق المجتمع المدنى، جاهزة لإدارته وتنظيمه بما تقضى الضرورة. فقد صور هيجل المجتمع المدنى يعج بالطبقات، والمصالح المنافسة التى يستحيل معها إعلاء الصالح العـام بـدون أن تضع الدولة وتسن هذا المفهوم.

هنا، وبلا شك كان لـ "مل" أن يدفع بأن وجهة نظر هيجل للمجتمع المدنى كان يعوقها تأكيـد هيجـل نفسه على المؤسسات التى تقوم بتنفيذ خطته خاصة النقابات. فهذه المؤسسات ستقحم نفسها دائماً فـى حيـاة

الناس، وتملى عليهم بنود حياتهم. فكيف؛ مثلما كان لـ "مل" أن يسأل؛ يمكن لحرية حقيقية أن تتحقـق فـى وضع مثل هذا؟ علاوة على أن النقابات تقدم أساساً لحياة بيروقراطية تضع، مع مرور الوقت، مجموعة مـن الخبراء كمسئولين عن المجتمع، من شأنهم أن يحتكروا المعلومات، واتخاذ القرار إلى درجة أن بقية المجتمع لن يتسنى لهم بعد ذلك الاهتمام بالمشاركة فى اتخاذ القرارات. وعندما يحدث ذلك فان قـدرة النـاس علـى المشاركة الكاملة فى الحكم ستتقاص، وتتقاص معها الملكات العقلية المطلوبة لمثل هذا المشـروع. وبالتـالى سينادى "مل"؛ كجزء من مفهومه عن المجتمع المدنى؛ بمفهوم الحيز المستقل من الجماعـات التـى سـتكون قادرة على ممارسة الكثير من وظائف الحكومة، والهيئات البيروقراطية دون تدخل من أحدهما. وهذا الوضع سيشجع تطوير التفكير العام بين أعضاء المجتمع بما يتناقض مع هيجل الذى يرى "مل" فـى نقاباتـه حـداً صارماً للتفكير العام لدى جميع المواطنين.

الفصل الثانى عشر

جون رولز: المجتمع المدنى العادل والمنصف

مقدمة

يعد جون رولز *John Rawls* واحداً من أكثر المنظرين السياسيين تأثيراً فى القرن العشرين، ومفهومه عن العدالة؛ بمعنى الإنصاف *fairness* ؛ يمثل أهمية رئيسية لما يجرى من مناقشات معاصرة حول المجتمع المدنى. فمفهومه هنا يعد استجابة، فى جزء منه، لطرحين سياسيين مختلفين. ففى الستينيات من القرن العشرين باتت مشكلة المجتمع الأمريكى فى كيفية جعل تلك الفئات من الناس؛ خاصة الأمريكان الأفارقة؛ جزء من المسار العام لحياة المجتمع بعدما طال استثنائهم؛ بحكم العرف، والقانون؛ من الوظائف، والحقوق، والمشاركة السياسية. واليوم بالإضافة إلى استمرار البحث عن المساواة فى الفرص للأقليات، والنساء نواجه مشكلة أخرى تتمثل فى كيفية المحافظة على استقرار النظام الديمقراطى فى ظل وجود رؤى متصارعة فيما يتعلق بالدين، والنوع *gender* ، والنشاط الجنسي *sexuality*، والثقافة. والعمل الذى قام به رولز يتمثل فى تتبع مسار هاتين المشكلتين. ففى كتابه *نظرية فى العدالة* A Theory of Justice الذى نشر عام ١٩٧١،[1] نجد أن مفهومه عن العدالة بمعنى الإنصاف إنما وضع لتأمين الحريات الأساسية، وفرص المواطنين بما فيهم من تعرضوا لأشكال من التمييز، وعدم المساواة. ويأتى كتابه *الليبرالية السياسية*[2] Political Liberalism ؛ وهو أحدث كتبه؛ لينقح من مفهومه عن العدالة بطريقة تُمكن من إحلال المجتمع المدنى؛ بكل ما يضمه من تنوع واسع لسبل حياة تتميز بالمعقولية حتى وإن كانت متعارضة فيما بينها. فى هذين العملين نجد رولز راغباً فى أن يبين لنا كيف أن نظريته عن العدالة إنما تدافع عن هذا التأييد طويل المدى، والمستمر عن السنن، والمبادئ الأساسية للديمقراطية الدستورية *constitutional democracy*.

وفى سبيلنا هنا لفحص مذاهب رولز؛ فإننا لا نأمل فى تقديم صورة مشرفة للمجتمع المدنى الليبرالى الحديث فحسب، بل أيضاً فى تقديم بيان لأنواع المشكلات التى يجب أن يتناولها المجتمع المدنى بصورة يومية.

٢- مبادئ رولز فى العدالة؛ فى كتابه "*نظرية فى العدالة*".

علينا قبل البداية أن نوضح السبب فى أهمية تحديد مبادئ العدالة التى يقوم عليها المجتمع المدنى. فالعدالة قيمة ذات أهمية رئيسية بالنسبة للمجتمع المدنى لأن مفهوم العدالة يعد بمثابة القاعدة لتحديد كيفية توزيع المنافع الأساسية على المواطنين بما فى ذلك الحقوق، والفرص. حيث نجد أن المجتمع المدنى يتألف من أفراد لكل منهم مصلحته التى يريد أن يسعى ورائها، وغالباً ما توجد صراعات حول الطريقة التى يجب أن يتم بمقتضاها توزيع هذه المنافع. على سبيل المثال، يمنح كل مجتمع مدنى حريات متساوية للأفراد، ولكن فى الوقت نفسه دائماً ما تظهر فروق فى الثروة، والنفوذ السياسي والاجتماعى. والتوفيق بين منح

[1] John Rawls, *A Theory of Justice*, (Cambridge: Harvard University Press, 1971).

[2] John Rawls, *Political Liberalism*, (New York: Columbia University Press, 1993).

حريات متساوية، وبين تلك الفروق فى الثروة، والنفوذ الاجتماعى تصبح قضية ذات أهمية كبيـرة بالنسـبة للمجتمع المدنى. وتصبح الأهمية الرئيسية لحل هذا الصراع فى إيجاد مبادئ للعدالة مصاغة بوضوح ومقبولة لدى الجميع، وبمجرد إقرارها لابد لجميع المؤسسات العامة، من قبيل الحكومة، والجهات الاقتصادية أن تلتزم بها فى توزيع المنافع الأساسية. وقد جاء مفهوم رولز عن العدالة ليقدم لنا المبادئ التـي يجـب أن تضـبط شرائع المجتمع المدنى العادل.[1]

أما عن أية مبادئ تكون الأكثر إنصافاً فهى القضية الرئيسية الواجب على المجتمع المدنى مواجهتها.[*] فهناك الكثير من المفاهيم المتوفرة عن العدالة يمكن الاختيار منها. على سبيل المثال، قد يدفع شخص ما بأن المنافع يجب أن توزع بطريقة تضمن اكبر منفعة لأكبر عدد من الناس، حتى وإن كان هـذا يعنـى القبـول ببعض الجور على البقية من الناس. فى حين قد يدعو آخرون، مثلما دفع لوك، بأن كل شـخص يجـب أن يسمح له بتتبع مصالحه الخاصة بما يتفق مع قواعد تشجع ذوى المواهب، والقدرات الفائقة على الاحتفاظ بما يكسبوه من عملهم الشاق، ما دام عملهم يساهم فى الرفاهية العامة للمجتمع. وقد يدفع آخرون فى سبيل صيغة محضة من فكرة المساواة *egalitarian* التي يحصل كل شخص بمقتضاها على نفس القـدر مـن المنـافع الأساسية.

ومن ثم، فإن رولز على بينة من وجود مبادئ كثيرة يمكن للناس أن يختاروا من بينها فى سبيل إرساء قاعدة لتوزيع المصالح الأساسية مثل الحقوق والفرص. فكيف يمكن للمجتمع؛ مع وجود مثل هذا التنوع مـن البدائل الممكنة؛ أن يحدد مجموعة من المبادئ يمكن أن يعتبرها الجميع الأكثر إنصافاً؟ نظراً لنية رولز فـى إيجاد مجموعة واحدة من تلك المبادئ التى يمكن لجميع أعضاء المجتمع أن يتقبلونها بصفتها مبادئ عادلـة؛ من الضرورى أن نبدأ من منظور مشترك لدى جميع العاقلين. وهى مقاربة من شأنها أن تستبعد من النقـاش جميع أشكال الانحياز.[**] فإذا كان للناس أن يناقشوا مسألة العدالة من وجهة نظر مصالحهم الشخصية لكـان

---

[1] Rawls, *A Theory of Justice,* ص ص 11-17.

[*] من المشاكل المحورية فى التفكير الأخلاقى، تحديد كيفية الوصول إلى مبادئ يمكن الادعاء بقدر من المعقولية بأنهـا عامـة أو حتى عالمية. فالمبادئ المؤسسة على مصلحتك الذاتية وحسب قد لا تكون مقنعة لأى شخص آخـر مصـالحه تتعـارض مـع مصالحك. وأسلوب رولز يهدف إلى التغلب على هذه الصعوبة. انظر: "*التحليل السياسي الحديث*"؛ روبرت أ. دال.، ترجمة د. علا أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣. <المترجم>.

[**] Hume and Adam Smith likewise assume that if men were to take up a certain point of view, that of the impartial spectator, they would be led to similar convictions. A utilitarian society may also be well-ordered. For the most part the philosophical tradition, including intuitionism, has assumed that there exists some appropriate perspective from which unanimity on moral questions maybe hopped for, at least among rational persons with relatively similar and sufficient information. Or if unanimity is impossible, disparities between judgements are greatly reduced once this standpoint is adopted. Different moral theories arise from different interpretations of this point of view, of what I have called the initial situation. In this sense the idea of unanimity among rational persons is implicit throughout the tradition of moral philosophy. John Rawls, *A Theory of Justice,* H. U. Press, Cambridge, 1971, p.263, note 3. <المترجم>.

لكل شخص أن يحدد المفهوم الأفضل ملائمة لحاجاته الخاصة، وبالتالى لن تقوم قائمة لرؤية عامة مشـتركة للعدالة.

ولإيجاد معيار مشترك، ينطلق رولز من وجهة نظر اعتبرها خيالية، لكنها رغم ذلك تتسم بالشـمول؛ أسماها بـ "الوضع الأصلى" *Original Position* ؛ يفترض أن يتقبلها جميع العقلاء كنقطـة بدايـة للنقـاش والجدل حول العدالة. يقوم الوضع الأصلى على ما يدعوه رولز بـ ـ "حجـاب الجهـل" *veil of ignorance* يرتديه كل فرد؛ فى الوضع الأصلى؛ عند اختياره لمبادئ العدالة. هذا الحجاب من شأنه أن يحجب عن الفرد معرفة أى شيء حول وقائع حياته الخاصة بما فى ذلك مكانته فى المجتمع، وقدراته وممتلكاته، الخ.[١] ويصبح السؤال؛ أى نوع من المعرفة يتأتى للناس خلف هذا الحجاب؟ سيكون لدي الجميع فى هذا الوضـع معرفـة عامة حول الطريقة التي يقوم عليها نسق المجتمع، وكيف يعمل فى تنفيذ وظائفه الأساسية. يقول رولـز: إن الناس فى الوضع الأصلى " يفهمون الشئون السياسية، ومبادئ النظرية الاقتصادية، ويعرفون أسس التنظـيم الاجتماعى، والقوانين الخاصة بسيكولوجية الإنسان.[٢] الأهم من ذلك أن الأفراد سيعرفون أن المجتمع له عتبة عليا *top rung*، وعتبة سفلى *bottom rung* بينهما درجات ارتقاء، حيث يشغل البعض بما لديهم من قـدرات تفوق غيرهم مواقع أهم مما يشغله الآخرون. كما يدرك كل فرد فى المجتمع أن الجميع راغبين فى اكبر قدر ممكن من المنافع التى تسهل لهم الاستمتاع بالحياة.[٣] فالجميع يرغبون فى أن ينتهى بهـم الحـال إلـى أهـم المراكز، ولكن فى الوقت نفسه يعرف كل منهم أنه ليس هناك ما يكفى من تلك المراكز فى القمة لكى يلتفـوا حولها.

لكن أهم ما فى الأمر هنا أنه ما من أحدٍ خلف الحجاب يعرف وعن يقين أى مسـتوى فـى المجتمـع سيرتقى إليه. ومن ثم يسود أذهان الناس فى الوضع الأصلى حالة من عدم اليقين تمثل الاستجابة لها عـاملاً رئيسياً فى تحديد اختيار المرء للمبادئ. والحقيقة أن كل شخص يصبح معرضاً فى ظل عدم اليقـين لاتبـاع استراتيجية تحقق له مجرد حياة معقولة لابد وأن ينتهى به الحال على عتبة القاع. وهذا ما يفعله كل شـخص باختياره رؤية للعدالة تضمن بالكاد حياة كريمة لمن هم فى أسوأ الأوضاع أى ما يضمن لهم احترام أنفسهم. فباتخاذ هذه الرؤية يفترض كل شخص أن أسوأ المحصلات يمكن أن تحل به هو، فنـراه بنـاء علـى هـذا الاحتمال يأمل فى أن يجعل من هذا الوضع الأسوأ، وبقدر ما يمكن، نذيراً لحياة كريمة. فالجميع هنا ليسـوا أميل إلى المراهنة على أمل أن يكونوا فى الوضع الأفضل عندما يتركوا حجاب الجهـل ورائهـم ويـدخلوا المجتمع. فإذا راهنوا على ذلك فسيرغبون بالطبع بملأ هذا الوضع بأفضل ما يمكن من منافع، ومن ثم يولون اهتماماً اقل لتأمين مقدرات الوضع الأسوء. إلا أن الوضع الأصلى عند رولز يستند إلى مقدمة منطقية مفادها

---

[١] المرجع السابق ،.ص ص.37-136

[٢] المرجع السابق ،.ص .137

[٣] المرجع السابق ،.ص .142

أن الناس سيكونون اكثر حذراً وتحفظاً، ومن ثم أقل ميلاً للشروع فى مخاطرة من هذا النوع.[١]

فما هى مبادئ العدالة التي سيشتقها الأفراد فى الوضع الأصلى؟ أي ما هى المبادئ التى ستكون أساس لتوزيع ما يسميه رولز بـ *المنافع الأساسية* primary goods،[٢] مثل الحقوق، والسلطات، والفرص، والدخل، والثروة، ومخولات احترام الذات؟ المبادئ هى:

المبدأ الأول: لكل شخص أن يحصل على حق مساو فى اكثر أشكال الحرية شمولاً وأوسعها مدى؛ تتلاءم مع حرية مماثلة للآخرين. المبدأ الثانى: يتم تسوية التفاوتات الاجتماعية، والاقتصادية بحيث تكون (أ) أعظم نفعا لأقل المستفيدين، (ب) يترتب عليها مراكز ومناصب متاحة أمام الجميع تحت شروط المساواة العادلة فى الفرص.[*][٣]

First: each person is to have an equal right to the most extensive basic liberty compatible with a similar liberty for others. Second: social and economic inequalities are to be arranged so that they are both (a) to the greatest benefit of the least advantage, and (b) attached to positions and offices open to all under conditions of fair equality of opportunity.

المبدأ الأول هو مبدأ الحرية المتساوية، ومن بين ما يتضمنه هذا المبدأ الحاجة إلى منح كل شخص؛ بغض النظر عن وضعه الاجتماعى؛ حريات سياسية أساسية مثل الحق فى التصويت، وتقلد المناصب العامة،

---

[١] المرجع السابق .,ص ص.152-53

[٢] المرجع السابق .,ص .62

[*] يعد أحد الإنجازات المهمة لكتاب "رولز"؛ *نظرية فى العدالة؛* هو قدر الجدل الذى فجره. فالنقاد هاجموا تقريباً كل جزء من نظرية رولز. ومن بين الاعتراضات المتعددة التى ادعاها النقاد نجد:

- أن من غير المنطقى أن نعطى أولوية مطلقة لمبادئ العدالة على كل الاعتبارات النفعية.
- أن حجاب الجهل المفترض اصطناعى إلى حد كبير، فمن غير المعقول إن نتوقع أنه يمكنك القيام باختيار المبادئ وأنت جاهل تماماً بأوضاعك المستقبلية.
- أن قدر الحذر فى مواجهة عدم اليقين، والذى يؤمن به رولز ليس من الضرورى أن يكون عقلانياً. فإذا أردت أن تقامر بفرصة للصعود إلى القمة، فإنك ستكون فى حاجة إلى قواعد تسمح بقدر من عدم المساواة اكبر مما يحتاجه مبدأ رولز.
- إن إعطاءك أولوية مطلقة للحقوق السياسية مقارنة بالحقوق الاجتماعية والاقتصادية، لا يعتبر بالضرورة صفقة معقولة ربما باستثناء الدول الغنية.
- سوف يقف المبدأ الثانى حائلاً دون تبنى سياسة لا يجنى فى ظلها الأسوء حالاً أى شئ، أو سوف يعانى فى ظلها خسارة طفيفة، وإن كانت مستمرة، حتى لو كان كثير من الناس الأفضل حالاً ضئيلة سوف يجنون الكثير. وهذا يبدو غير معقول بالمرة. انظر ؛ روبرت أ. دال؛ *"التحليل السياسى الحديث"*، ترجمة د. علا أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، ١٩٩٣. <المترجم>.

[٣] المرجع السابق .,ص ص.60, 83

وحرية التعبير، والرأي، والفكر، والاجتماع، والحق فى الملكية الخاصة، واللجوء إلى القانون.[١] أما المبدأ الثانى؛ خاصة الجزء الثانى منه؛ وهو ما يدعوه رولز بـ "المبدأ الليبرالى للمساواة المنصفة فى الفرص"، فيتطلب أن يكون الجميع حاصلين على فرصة متساوية للمنافسة على جميع المناصب.[٢]

هنا يدرك رولز أنه كنتيجة للتنافس المفتوح سينتهى الحال بالبعض إلى مواقع اكثر أهمية، وأيضاً ثروة ومكانة أعظم من غيرهم. فلا مناص إذاً من أن تظهر فروق كنتيجة لوضع يوجد فيه التزام صارم بتكافؤ الفرص. والقضية بالنسبة لـ "رولز" فى السماح بوجود تفاوتات بدون أن يخلق هذا فى الوقت نفسه مجتمع ينكر حصول الجميع على الحقوق الكاملة، والفرص الأساسية. لتحقيق هذا الهدف انتحى "رولز" فى وصوله لمفهوم العدالة وجهة النظر التى أطلق عليها "المساواة الديمقراطية"*democratic equality* . وبإضافته *مبدأ الفروق* *difference principle* ؛ الماثل فى الجزئية (أ) من المبدأ الثانى؛ إلى مبدأ المساواة المنصفة فى الفرص، يدفع "رولز" بأنه لابد لأية فروق أن توظف فى صالح جميع الأفراد، بما فى ذلك الأعضاء الأقل حظاً فى المجتمع.[٣]

هناك التزامان على درجة كبيرة من الأهمية متجسدان فى مبادئ العدالة: الأول أن البناء الأساسي للمؤسسات السياسية فى المجتمع يجب أن يقوم على حماية الحقوق الأساسية نفسها لجميع الأفراد. وفى سبيل هذا تكون الأولوية لمبدأ الحرية المتساوية. وهذا يعنى انه بغرض تأمين مزيد من الفرص الاقتصادية، والاجتماعية للأفراد ليس من المقبول أن تُنكر على الآخرين حرياتهم الأساسية.[٤] فأياً كانت الخطط المستخدمة فى توزيع الثروات بشكل اكثر إنصافاً لابد على أية حال ألا ينتقص أي حق من حقوق المرء. الالتزام الثانى: يتمثل فيما يقره "رولز" بأنه؛ بحكم الفروق فى المكانة، والثروة؛ من الجائز أن يظهر فى المجتمع شعور عميق بعدم الإنصاف. فالمفتقدون لنفس المكانة أو من لا تتيح لهم مكانتهم سوى القليل من الفرص، بل أحياناً لا تتيح لهم أية فرصة على الإطلاق؛ أياً كان المجال؛ سيحرمون مما اسماه "رولز" بالمنفعة الأساسية الأكثر أهمية على الإطلاق، والمتمثلة فى احترام الذات، والتى بدونها "لا يصبح هناك ما يستحق أن نفعله."[5] ومنعاً لفقدان الاحترام، وعدم الاستقرار الاجتماعى اللذان يتسبب عنهما هذا الوضع من الضرورى، ووفقاً لمبدأ الفروق أن تُحول الطبقات الأفضل حالاً بعضاً من مكاسبها إلى الطبقات الأقل حظاً، وكل هذا على أمل أن نضمن لهذه الطبقات ليس مجرد الحد الأدنى الأساسي، أو ما ندعوه اليوم بـ "شبكة الأمان"* *safety net*

---

[١] المرجع السابق .,ص 61.

[٢] المرجع السابق .,ص ص.84-83

[٣] المرجع السابق .,ص ص.75-74

[٤] المرجع السابق .,ص 61.

[5] المرجع السابق .,ص 62. Also, Rawls, *Political Liberalism,* ص 318.

* شبكة الأمان بالمعنى الحرفى هى تلك الشبكة التى توضع اسفل لاعبى السيرك او من يقوم مثلهم بأداء ألعاب خطيرة على ارتفاعات شاهقة حتى توفر لهم نوع من الحماية إذا ما وقع أي خطأ اثناء الأداء. وهى من الناحية الاقتصادية الاجتماعية تشير إلى ما توفره الحكومات فى بعض الدول من إعانات لمن هم فى أوضاع سيئة أو احياناً للمتعطلين عن العمل. <المترجم>.

فحسب ، بل لنضمن لهم فرصة متكافئة فى تحقيق النجاح فى مجالات مختلفة. وهو ما يمثل؛ فى رأي ستيفن هولمز *Stephen Holmes* ؛ مطلب المساواة فى الفرص؛ الذي يجعل من رولز "راديكالياً وسط الليبـراليين." فـ "رولز" لا يضع نصب عينه إرساء دعائم شبكة الأمان أو الحد الأدنى الاجتماعى فحسـب، بـل أيضـاً، وبالإضافة إلى ذلك، يرغب فى أن تقوم الفئات الأفضل حالاً بالمساعدة فى تحقيق مساواة كاملة فى الفـرص أمام الجميع.[١] فالتفاوتات ترى مقبولة لدى الجميع بمن فيهم بالطبع العناصر الأسوء حالاً لأنها ستظهر وقتهـا فى صالح الجميع. هذه الحالة تفصح عن النية التى أطلق عليها رولز "المفهوم العام للعدالة":

جميع القيم الاجتماعية – من حرية، وفرص، ودخل، وثروات، ومخولات احترام الـذات - يجـب أن توزع بالتساوى، ما لم يكن التوزيع غير المتساوى لأحد هذه القيم أو جميعها أمر فى صالح الجميع.[٢]

All social values- liberty and opportunity, income and wealth, and the bases of self-respect- are to be distributed equally unless an unequal distribution of any, or all, of these values is to everyone's advantage.

ولكن لماذا سيختار الناس هذا المبدأ من بين ما عداه؟ فى المقام الأول يضمن هذا المبدأ للجميع حيـاة كريمة إذا ما أوقع بهم سوء الحظ، وانتهى بهم الحال فى الموقع الأسفل من المجتمع، كما سينالون فرصـتهم فى احترام الذات. وبهذا فأياً كان مجرى الأمور سيكون لدى الأفراد حقوقهم الأساسية آمنة، بالإضـافة إلـى حصولهم على نصيب كامل من الفرص. كما يدفع "رولز" بأنهم؛ أي الأفراد؛ يدركوا أن ما يمكـن إحـرازه بفعل التعاون اكثر مما يمكن اقتناءه من وراء الصراع. فالحقيقة أن التعاون هـو أسـاس تحقيـق المنفعـة الأساسية المتمثلة فى احترام الذات، والتى تعتلى قمة الصفات المحمودة، ولها أيضاً مكانة أساسية فى منظومة المرء.[٣] وكخطوة أولى فى سبيل تحقيق مجتمع متعاون لابد من إزالة العواقب المخلة بالاستقرار التى تنبثـق عن الفروق فى السلطة والقدرة، وذلك بألا نسمح بوجود هذه الفروق إلا بشرط أن تكون نافعة للجميع. فـى هذا النوع فقط من النظم الاجتماعية الذى تحكمه رؤية رولز فى العدالة سيكون هناك ما يكفى مـن سـلام، واستقرار لتأمين الحقوق، والفرص الأساسية التى تحقق للجميع الحصول على احترام الذات.

٣- مجتمع المنظم جيداً.

بناء على هذه الرؤية فى العدالة، يرى "رولز"؛ فى كتابه "نظرية فى العدالـة" A Theory of Justice ؛ أنه سيكون من الممكن تشييد ما أشار إليه بـ "*المجتمع جيد التنظيم*" well- ordered society . وهو المجتمـع الذى يتقبل فيه جميع المواطنون مبادئ العدالة، ويكون لدى كل شخص فيه "رغبه قوية، وطبيعية للعمل بمـا

[١] Stephen Holmes, "The Gatekeeper," review of Rawls's *Political Liberalism, The New Republic,* October 11, 1993, ص 42.

[٢] Rawls, *A Theory of Justice,* ص 62.

[٣] Rawls, *Political Liberalism,* ص ص 318. Also Rawls, *A Theory of Justice,* ص 62.

تقضي به هذه المبادئ."[1] ولكن أى نوع من الخبرة الاجتماعية ستتبدى للناس فى مثل هذا الوضع؟ يصف لنا "رولز" هنا مجتمعاً لا يكون الأفراد فيه مدفوعين بمحض مصالحهم الخاصة. ففى المجتمع الخـاص *private society* ، يكون للناس غاياتهم الخاصة، وكل منهم لديه القليل من الهم أو ربما ليس لديهم على الإطـلاق أي هم بـ "صالح الآخرين" *good of others* وكل منهم أيضاً يفضل الخطة الأكثر كفاءة فى إعطاءه اكبر نصيب من الممتلكات."[2] فالمجتمع الخاص مكان يعمل كل شخص فيه وفق حساباته الخاصة من أجل تحديـد وتتبـع غاياته الشخصية دون الاعتبار فى مفهوم أوسع للعدالة من شأنه أن ينظم ويرتب حياة الجميع. والمفترض انه فى المجتمع الخاص؛ أو ما أشرنا إليه فى بعض الأحيان بوضع السوق؛ يظل الأفراد فـى علاقـة عدائيـة وتنافسية مع الآخرين كما يظل كل شخص معنياً بإيجاد طرق لمراكمة وجنى اكثر ما يمكن لنفسه. ولكن فى مجتمع جيد التنظيم؛ حيث يتقاسم الجميع مفهوم العدالة الذى وصفناه لتونا؛ يدرك الناس حاجتهم إلى بعضـهم البعض "كشركاء"، يدرك كل منهم أن "نجاح واستمتاع الآخرين يعد ضروري ومكمل لنفعهم الخاص."[3]

هنا يفهم كل شخص أن الناس لديهم قدرات متنوعة، وان هذه القدرات إنما تتحقق على أفضل وجه فى مجتمع متعاون يساعد فيه مختلف الناس بعضهم البعض لبلوغ قوتهم وطاقتهم الكامنة. وبسبب ظهورهم فـى تعاون مع بعضهم البعض لبلوغ استعداداتهم وقدراتهم المتنوعة؛ لن تكون هناك منافسـة مـدمرة، ووقتئـذٍ سيتسنى للأفراد تقدير الكمال عند الآخرين."[4] ومحصلة هذه الخبرة تتمثل فى وجـود نـوع مـن التماسـك الاجتماعى " نهتدى في ظله إلى مفهوم عن مجتمع بشرى يتمتع أعضاءه بما بين بعضهم البعض من ميزات فائقة وخصوصية متفردة مما يتوفر لهم من خلال المؤسسات الحرة، كما يعترفون بالصالح الخاص بكل فرد كعنصر فى نشاط كامل تلقى منظومته الكلية قبولاً لدى الجميع بالإضافة إلى مـا تمنحـه إيـاهم مـن لـذة وسرور."[5]

٤- الليبرالية السياسية، وتعددية القيم*.

ينقل لنا رسم رولز للمجتمع المنظم جيداً نوع من الخوف شاع لدى بعض منظرى المجتمـع المـدنى؛ مثل "مل"، وهيجل. إنه الخوف من أن يخلق توجه السوق، وما يستحثه من حرية فردية، مجتمعاً يعج بـأفراد يخدمون أنفسهم دون الالتزام بعد ذلك بالمحافظة على الاحترام المتبادل أو الاعتبار فـى حاجـات وحقـوق الآخرين. ولكن المجتمع المنظم جيداً ليس من شأنه أن يعانى هذا المصير. بل نراه؛ أي هذا المجتمـع جيـد

[1] Rawls, *A Theory of Justice,* ص ص.453-54.

[2] المرجع السابق .,ص .521.

[3] المرجع السابق .,ص ص.522-23.

[4] المرجع السابق .,ص .523.

[5] المرجع السابق .,ص .523.

*Value Pluralism.

التنظيم يعرض لنا لوحة من التماسك القائم على حقيقة مفادها أن الأفراد؛ من أى نمط كانوا؛ يمكنهم أن يتفقوا جميعاً على المحافظة على التزام بمبادئ العدالة نفسها، وأن ينظروا إليها بوصفها مجسدة فـى المؤسسـات الرئيسية للمجتمع.[١]

إذاً تشير رؤية رولز للمجتمع المنظم جيداً أنه على الأفراد أن يجعلوا من المبادئ الأساسـية للعدالـة أساساً لجميع العلاقات. ومن ثم سنجد أن مذهب أخلاقى أو فلسفى شامل، وبسيط فى العدالة مـن شـأنه أن يحكم جميع مراحل الحياة عند الناس. على سبيل المثال، يجب علي ؛ كعضو فى اتحاد عمالي؛ أن أوافق على منح الآخرين الذين لا ينتمون للاتحاد نفس الحقوق الأساسية التى يضمنها، ويكفلها المبدأ الأول للعدالة. فـى هذه الحالة إذاً، وأثناء إضرابنا عن العمل لابد أن أمنح هؤلاء الناس ممن لا يريـدون الامتثـال للإضـراب فرصتهم فى أن يعبروا خط حامية الإضراب* *Picket line* ، ليدخلوا الشركة التى اضرب عن العمل ضدها، حتى لو كانت حاجاتهم تتمثل فى الحصول على الوظيفة التي أشغلها. فالحق فى حرية التعبير الذى تضمن لى الحق فى الإضراب هو نفسه ما يضمن لمن يعارضنى الحق فى عبور خط الإضراب. كمـا سـيكون علـي داخل الاتحاد نفسه أن امتثل لمبادئ العدالة فى الاهتداء بتنظيم الحياة الجماعية. على سبيل المثال يجـب أن يكون لكل فرد نفس الحق فى السعى لتقلد مناصب قيادية فى الاتحاد أو النقابة. وحيثما يكون هناك عرفاً يمنع أعضاء معينين؛ ولنقل الأقليات أو النساء؛ من تقلد مناصب نقابية، فإن هذا العرف يجب أن يتغيـر وتكـون الحياة فى النقابة سائرة وفقاً لمبدأ الحرية المتساوية.

يقدم رولز أيضاً رؤية للتطور أو التنمية الأخلاقية التى تشير لطريقة إضفاء الروح الاجتماعية علـى الأفراد لكى يجعلوا من مبادئ العدالة الأبعاد الرئيسية فى حياتهم.[٢] على سبيل المثال يجب على الأطفـال أن يمروا بتجربة الوضع الأسرى الذى يغذى لديهم الشعور باحترام الذات عن طريق إسباغ الحب غير المشروط عليهم. وبمجرد أن يترك المرء أسرته يلقى احترام مبادئ العدالة تدعيماً اكثر عندما يصبح الفرد جزء مـن جماعات أو تكوينات تعاونية مع الآخرين. وداخل هذه المنظومات الجماعية على الأفراد أن يتعلمـوا منهـا الطريقة التى يساهمون بها بمختلف الصور لتحقيق الغايات المشتركة للجماعة. كما أنه من الواجـب علـيهم تطوير أسس للتعاون من خلال بناء أواصر الصداقة، والمحافظة على الفضائل من قبيل الإخلاص والثقة.

تشير هذه الرؤى إلى أن الأفراد فى المجتمع المنظم جيداً يقبلون أن تكـون مبـادئ العدالـة بمثابـة العوامل الرئيسية الحاكمة عبر جميع المراحل الرئيسية فى حياتهم، بما فى ذلك ارتباطهم فى جماعات أو فى الأسر أو مع الأصدقاء. فى هذه الحالة هناك مذهب أخلاقى أو فلسفى واحد وشامل يجـب أن يتخـذ أساسـاً لتنظيم جميع العلاقات، ومن ثم تحقيق مجتمع عادل، ومستقر. هنا؛ وفى كتابه *الليبرالية السياسـية* Political

---

[١] المرجع السابق ،.ص 458.

* حامية من العمال المضربين يمنعون غيرهم من العمل لضمان نجاح الإضراب. <المترجم>.

[٢] المرجع السابق ،.ص ص.472 ,740 ,68-464 ,461

liberalism يجد رولز فى هذا التصوير للطريق نحو مجتمع عادل مسألة غير واقعية.[١] فما هى عدم الواقعية فى أن تجعل من مذهب أخلاقى أو فلسفى واحد وشامل لجميع الحياة أساساً للمجتمع؟

يدرك رولز أن دفعه من أجل مذهب أخلاقى واحد وشامل موجهاً لجميع شئون الحياة لن يكون عمليـاً فى ظل وجود هذا الخضم الواسع ممن يعتقدون فى مذاهب أخلاقية، ودينية، وفلسفية مختلفـة. علـى سـبيل المثال قد يدفع شخص عميق التدين فى سبيل طريقة فى الحياة تشمل الصلاة على مدار اليوم، فى حين سيجد الشخص الأقل تديناً هذه الحياة شاقة إلى أقصى الحدود *onerous in the extreme* ، وقـد يطالـب الـبعض بفرصة لإعلاء مذاهب أخلاقية بعينها تتصارع مع الرؤى الأخلاقية لدى الآخرين فى موضوعات معينة مـن قبيل الإجهاض، الصلاة داخل المدرسة ... الخ. علاوة على ذلك يدرك رولز أن الكثير من هذه المذاهب تعد فى حد ذاتها مذاهب لها معقوليتها حتى وان كانت فى صراع مع بعضها البعض. وبالتالى ليس هناك مـذهباً واحداً؛ بما فى ذلك المذهب الذى يدعم رؤيته للمجتمع المنظم جيداً؛ يمكنه أن يستحوذ على الأولوية بدون أن يكون فى ذلك نفي لبعض المساحة المخصصة لمذاهب أخلاقية مختلفة فى المجتمع. والمجتمـع الـديمقراطى الحديث عند رولز "لا يتميز بمجرد التعددية فى المذاهب الدينية، والفلسفية، والأخلاقية الشاملة بـل بتعدديـة مذاهب غير متآلفة، ولكنها شاملة ولها معقوليتها."[٢] إذا فالمشكلة الجديدة التى يتناولها رولز فى نقاشه لليبرالية السياسية تتمثل فى مدى إمكانية تحقيق "*مجتمع مستقر وعادل*" stable and just society أو مجتمع "يتعاشر فيه المواطنون، و... يقرون بمبادئ الديمقراطية الدستورية، حتى فى حالة انقسامهم بفعل مذاهب دينية، وفلسفية، وأخلاقية لها معقوليتها، ولكنها غير متآلفة."[٣]

بناء على هذه المشكلة الجديدة يقر رولز بأن الاتجاه نحو تحقيق الاستقرار لابد أن يأخذ مساراً جديـداً من خلال الاستراتيجية التى تطورت فى رؤيته للمجتمع المنظم جيداً.[٤] لأنه من بين هذا الكـم الهائـل مـن الطرق المختلفة فى الحياة ليس هناك مذهب أخلاقى أو فلسفى واحد، مثلما كان الحـال مـع مفهومـه عـن المجتمع المنظم جيداً، يمكن أن يكون بمثابة المذهب الأساسي. وبدلاً من مقاربة أخلاقية أو فلسـفية واحـدة وشاملة نرى رولز دافعاً فى سبيل *مفهوم سياسي للعدالة* Political conception of justice كأساس للمجتمـع. من منطلق هذه الرؤية هناك أفكار سياسية أساسية بعينها يمكن أن يقال عنها أفكار "ضـمنية" *implicit* فـى مجتمع ديمقراطى، ستتيح ازدهار كم كبير من المذاهب الأخلاقية المتنوعة.[٥] ومفهوم رولز عـن الليبراليـة السياسية؛ كما سنوضح فيما يلي؛ يجسد ويحدد طبيعة هذه الأفكار.

---

[١] Rawls, *Political Liberalism* ص xvii. Also see, Susan Moller Okin's review of Rawls's *Political Liberalism* in *America Political Science Review*. 87:4, December, 1993, ص 1010.

[٢] Rawls, *Political Liberalism,* ص xvi.

[٣] المرجع السابق., ص xviii, Emphasis is added.

[٤] المرجع السابق., ص xvii.

[٥] المرجع السابق., ص 13.

ففى تطويره لمذهب الليبرالية السياسية يشير رولز أولاً إلى ما يسميه بـ "البنـاء الأساسـي" *basic structure* للديمقراطية الدستورية الحديثة. يتعلق هذا البناء بالمؤسسات السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية الأساسية والتى تشكل معاً نظاماً يحقق وحدة اجتماعية وتعاون مستمر بين المواطنين على مختلف اعتقاداتهم ومشاربهم ومن جيل إلى آخر."[١] على سبيل المثال كان فى ذهن رولز الشرائع الحكومية المتنوعة التى يعتمد عليها المجتمع، ونمط الحياة الاقتصادية التى يدعمها المجتمع، والشرائع العامة والأساسية التى يسعى المجتمع إلى الحفاظ عليها مثل نظام التعليم وأشكال الحياة الاجتماعية، الخ.

ونجد هنا أن هذه الشرائع أو البناء الأساسي للديمقراطية الدستورية موجهة بواسطة قيم عامة محـددة يطلق عليها رولز *المفهوم السياسي للعدالة*. هذه القيم توجه المجتمع وتنظم المؤسسـات الأساسـية لتحقيـق أهداف محددة، ومشتركة أو ما يسميه رولز بـ "الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطى." فإذا كان الأمـر هكذا فما هى الغايات والأغراض من تنظيم المؤسسات الأساسية الخاصة بهذا البناء الأساسي؟[٢] على صـعيد عام تمثل المبادئ السياسية العامة والرئيسية التى تقوم الديمقراطية الدستورية على إنجازها؛ التزاماً بتـأمين الحقوق لجميع المواطنين، وضمان الأولوية لهذه الحقوق.[٣] نحو هذا الهدف سيناقش رولز؛ فيما يلى؛ عناصر من البناء الأساسي من قبيل الإجماع المتداخل *overlapping consensus* ، والعقل العام؛ اللذان يقومان كلاهما لضمان تأمين الهدف الرئيسي للثقافة السياسية العامة المتمثل فى حماية الحقوق الأساسية لجميع المـواطنين. ومن ثم فوفق هذه الرؤية سيتم تنظيم المؤسسات الأساسية التى تصنع هذا البناء الأساسي للمجتمع بما يتفـق مع التزام بقيم رئيسية للثقافة السياسية العامة التى تؤمن الحقوق الأساسية لجميع المواطنين.[٤]

وخارج الثقافة السياسية العامة نجد المجال الاجتماعى أو ما اسماه رولز هو الآخر بـ المجال غيـر العام *nonpublic domain* أو "ثقافة الحياة اليومية." يشير رولز إلى هذا العالم بصفته الثقافة التى تمثل خلفيـة المجتمع المدنى" أو نظام توجد فيه التكوينات الاجتماعية المتنوعة فى الحياة اليومية بما فى ذلـك الكنـائس، والجامعات، والجمعيات العلمية، والنوادى، والفرق.[٥] هنا يتحتم على الأفراد أن يوجهوا حياتهم بفعـل القـيم الخاصة، والفريدة الموجودة فى إطار الجماعة التى ينتخبونها لكى يكونوا جزء منها.

وفى إشارته للأبعاد غير العامة *nonpublic dimensions* يبدو رولز حريصاً على الإشـارة إلـى أنـه يتحدث عن حيز اجتماعى يوجه الأفراد فى ظله حياتهم بموجب مفاهيم أخلاقية معينـة تتعلـق بالجماعـات المنتمين إليها.[٦] كما أنه فى الإطار غير العام سيكون هناك الكثير مـن القـيم المختلفـة المقترنـة بمختلـف

---

[١] المرجع السابق .,ص ص.13-11

[٢] المرجع السابق .,ص ص.14-13

[٣] المرجع السابق .,ص ص.57-156 ,175

[٤] المرجع السابق .,ص .175

[٥] المرجع السابق .,ص .14 Also, ص .220

[٦] المرجع السابق .,ص .220

المؤسسات غير العامة. وهذه القيم سيتقبلها الناس بمطلق الحرية حيث تقوم اختياراتهم على خبراتهم مع مجموعة من الالتزامات، والترتيبات الخاصة بالجماعات أو المؤسسات غير العامة التى يطورونها عبر الزمن.[١]

كل واحدة من الجماعات أو المؤسسات غير العامة لديها؛ ما يسميه رولز؛ بـ "المذهب *الشامل*" *comprehensive doctrine*. والمذهب يعد شاملاً "عندما يشتمل على مفاهيم خاصة بكل ما له قيمة فى الحياة الإنسانية، وكذلك المثل *ideals* الخاصة بالفضيلة والطباع الشخصية التى من شأنها أن تخبرنا بالكثير عن سلوكنا غير السياسي." فالمذهب الشامل يحدد قيم، وفضائل عامة لابد أن تحكم نظرتنا داخل سياق الأطر أو الأنظمة غير العامة.[٢] علاوة على أن هناك الكثير من المذاهب الأخلاقية المتصارعة، والمتنافسة فى بعض الجماعات ستدافع عن التنشئة الدينية المتشددة، بينما سينادى آخرون بالإلحاد، كما إن بعض هؤلاء المتدينون سيدافعون عن دين دون الآخر، وغيرهم ممن يرفضون الدين قد يجعلون من رؤية فلسفية معينة عنصراً مسيطراً، وهكذا.

وبوجود هذه الكثرة من المذاهب الشاملة المختلفة يتضح هنا كيف يختلف مذهب رولز الخاص بالليبرالية السياسية عن مفهوم المجتمع المنظم جيداً الذى وجد فى كتابه *نظرية فى العدالة*. فالليبرالية السياسية عنده توحى بمفهوم سياسي للعدالة لا يشير سوى للمؤسسات الأساسية للحياة السياسية، والاجتماعية، وليس للحياة ككل."[٣] ولم يعد رولز يرى مفهومه عن العدالة معداً لتقديم مجموعة واحدة من المبادئ التى يمكن تطبيقها على جميع أبعاد الحياة؛ بدء من أنشطة تتعلق بالتفاعل مع الحكومة إلى الارتباط بالأصدقاء، والأسرة. فحياتنا توجد فى ثقافتين، ونحن إذ ندخل إلى عالم الثقافة السياسية العامة فنحن نعيش بفعل قيم قد لا تكون بالضرورة فاعلة بالنسبة لنا داخل ما ننتمى إليه من أطر أو أنظمة خاصة. بيد أن القيم الخاصة بالثقافة العامة تعتبر معقولة، وجديرة بتأييدنا لأنها تساهم فى الحفاظ على النظام الدستورى الذى يؤيده الناس على نحو عام فى الثقافة الديمقراطية. والواقع أن هذه القيم تُأخذ كقضية مسلم بها وتعتبر "كامنة *latent* فى الثقافة السياسية العامة لمجتمع ديمقراطى."[٤]

وفى تطويره للتمييز بين الثقافة العامة، والثقافة غير العامة، صور رولز المجتمع المدنى؛ ليس فقط من حيث كونه يتألف من مبادئ عامة تقيم التزاماً بالحقوق الأساسية، وبنظام ديمقراطي دستوري؛ بل أيضاً على انه متضمن لحيز اجتماعى مستقل من الجماعات لابد من احترام مفاهيمها الأخلاقية الخاصة. والحقيقة أن المفهوم السياسي للديمقراطية الدستورية محدد بطريقة تجعله لا يتداخل مع طرق الحياة الخاصة بالأطر الخاصة المتنوعة، والتى تسلك كل منها وفق مفاهيم أخلاقية، أو دينية، أو فلسفية مختلفة. ولكن فى الوقت

---

[١] المرجع السابق ,.ص ص.22-221

[٢] المرجع السابق ,.ص ص.14 ,175

[٣] المرجع السابق ,.ص .175

[٤] المرجع السابق ,.ص .175

نفسه يوحى المفهوم السياسي للمجتمع أيضاً بأنه لن يتاح لمذهب شامل واحد قد ينبثق عن أحد الأطـر غيـر العامة بأن يصبح الأساس السائد فى تحديد طبيعة العدالة فى المجتمع، وإلا فقد تتحول الدولة إلى نظام قمعى فاقدة بذلك صفتها الديمقراطية الدستورية.[١]

٥- الإجماع المتداخل*، والفضيلة المدنية.

إذاً وفقاً لما سبق فإن القيم المتعلقة بالمفهوم السياسي لديمقراطية دستورية تعد؛ حسـب رولـز؛ قـيم أساسية*fundamental values*. ومن ثم فعندما تدخل قيم أخرى فى صراع مع القيم الرئيسية للمفهوم السياسـي للديمقراطية الدستورية؛ خاصة فيما يخص أهمية، وأولوية الحقوق؛ فإن الأخيرة أي القيم الرئيسية دائماً ولابد أن تترجح أهميتها على أهمية القيم الأخرى.[٢] وبدون أن يكون هذا الالتزام ممكناً لن يكتسب المجتمع صـفته كمجتمع ديمقراطي دستوري.

واستعداد رولز لإعطاء الأولوية للقيم الديمقراطية الدستورية إنما ينشأ عن همه فى إيجاد أساس للحفاظ على وحدة واستقرار هذا النوع من المجتمعات. ومن ثم فبموجب هذه الرؤية يؤكد "رولز"على أهمية وجـود إجماع متداخل *overlapping consensus* . فما هو الإجماع المتداخل؟

وجدنا فيما تقدم أن من بين أحد الأبعاد الرئيسية للمجتمع عند رولز أن بناءه الأساسي هو بناء يجسـد مبادئ، ومؤسسات ديمقراطية دستورية. وحيث يوجد "إجماع متداخل لمذاهب شاملة ولهـا معقوليتهـا فـإن المذاهب الشاملة المختلفة فى المجتمع تصبح قادرة على تقديم دعمها للديمقراطية الدستورية. فبـدون وجـود مثل هذا الإجماع قد يجد المواطنون أنفسهم؛ فى نظرتهم إلى المجتمع من زاوية قيمهم غير العامة *nonpublic* ؛ فى خلاف مع قيم المفهوم السياسي للديمقراطية الدستورية، حينئذٍ يصبح الالتزام بالحكم الدستورى عرضة للخطر. ولكن عندما يوجد إجماع متداخل فإن "المواطنين المتميزين بالفاعليـة السياسـية" سـيدعمون قـيم الديمقراطية الدستورية مثلما يفعل مواطنو المجتمع عامة ممن يقبلون هذه القيم لأنهم يرونها غير "متصارعة صراعاً شديداً " مع مصالحهم الأساسية." إذاً الغرض هنا من إجماع متداخل لقيم مشـتركة هـو أن نسـاند، ونضمن استقرار البناء الأساسي للمجتمع كديمقراطية دستورية بتوسط وجهات النظر غير العامـة المختلفـة والمتنوعة.[٣]

وهناك ثلاث مواد للإجماع المتداخل أو ما يسميه رولز أيضا بـ *الإجماع الدستورى* *constitutional consensus* . المادة الأولى تتمثل فى أن تحديد الحقوق الممنوحة لكل المواطنين؛ مبدأ الحرية المتساوية عند "رولز" ؛ لابد أن تُقر بوضوح "مرة واحدة وإلى الأبد" وجميع هذه الحقوق لابد أن تأخذ أولوية خاصـة فـى

---

[١] المرجع السابق.,ص 37, also ص 175.

*Overlapping consensus.

[٢] المرجع السابق.,ص ص.57-156

[٣] المرجع السابق.,ص 134.

المجتمع. هذا المبدأ ينأى بتحديد الحقوق عن "حسبة المصالح الاجتماعية"، وبذلك فهو يرسى بوضوح، وحزم قواعد التنافس السياسي."[١] الفكرة الثانية؛ أن المواطنين؛ فى مناقشة أمور عامـة؛ يجـب أن يعتمـدوا علـى عمليات ما اسماه "رولز" بـ *العقل العام* public reason.[٢]

وسوف نناقش لاحقاً طبيعة العقل العام كما جاءت فى هذا المقام. أما الآن فحسبنا أن نقول؛ أن العقـل العام يمثل مقاربة مشتركة للتشاور، وتطوير الأحكام حول أمور عامة. إنها مقاربة معنيـة بتحقيـق إجمـاع مبدأى أو إجماع يحمى الحريات الأساسية للجميع. أما العنصر الأخير فى الإجماع المتـداخل فيتمثـل فـى استعداد الناس لمقابلة بعضهم البعض فى "منتصف الطريق" وأن يعارضوا بعضهم الـبعض علـى شـروط سياسية يمكن للجميع تقبلها على الملأ."[٣]

وقبل أن نواصل مناقشتنا لهذه النقطة يحسن بنا أن نحصى التضمينات المهمة للفضـيلة المدنيـة فـى مفهوم الإجماع المتداخل. خاصة أن الإجماع المتداخل يجسد أبعاد الفضيلة المدنية الخاصة بالتسـامح الـذى وجدناه عند "لوك"، ورؤية "كانط" فى الاحترام المتبادل. فالإجماع المتداخل عند رولز يشتمل على تسامح لوك عند قوله؛ أي رولز: إننا علينا أن نتعلم كيف نتقابل، والآخرين فى منتصف الطريق. فنحن بهذه الطريقة إنما نتعلم كيف "نعيش، وندع غيرنا يعيش". كما أن البعدين الأولين فى الإجماع المتداخل يعدان من ناحية أخرى بمثابة صور لمبدأ الاحترام المتبادل. ففى منح الآخرين نفس الحقوق التى نتوقعها لأنفسنا، وللمقـربين منـا، فنحن نضمن لكل فرد معاملة تتصف بحفظ الكرامة، واحترام الذات. علاوة على ذلك فإن مذهب العقل العام؛ مثله مثل رؤية "كانط" للاستخدام العام للعقل الذى ناقشناه فيما سبق؛ يتطلب من الأفراد مشاركة كـل مـنهم الآخر فى تشاور حول قضايا مشتركة، وعامة، وهو المشروع الذى يقتضى منا؛ كما سنرى فيمـا يلـي؛ أن نضع فى اعتبارنا وجهة نظر الآخرين ممن لا نتفق معهم. فنحن بهذه الطريقة إنما نفصح عن احترام تجـاه الآخرين مرة أخرى، ولكن هذه المرة يرتبط الاحترام بمجهود كل منا فى إدخـال الآخـرين فـى صـياغة الاتفاقات بصدد قضايا عامة مهمة.

أيضاً يجب أن يكون واضحاً أن رولز يدمج مفهوم لوك فى التسامح، ولكن بأسلوب يعيد من صـياغة الفكرة بصورة يعتد بها. فكما رأينا لم يشمل تسامح لوك أي من الكاثوليك، والملحدين، وهو ما يعود بحد كبير إلى أن رؤيته فى التسامح قد أوحت بأنه حتى عند اتفاق الناس؛ ذوى الرؤى المختلفـة؛ علـى أن يعيشـوا ويدعوا غيرهم يعيشون فقد يظل هناك شعور عميق بالخلاف بين الناس، وهذا الشعور قد يساهم فـى الميـل نحو إنكار نفس الحقوق المتفق عليها للجميع على من يختلفون بشـكل كبيـر معنـا ولا يتقبلـون المعـايير الاجتماعية. فمفهوم لوك فى التسامح من شـأنه أن يستخدم لفرض مفاهيم شاملة محددة للعدالة، وملائمة فقط للإطار غير العام، على جميع المواطنين. وعن نفسه يتجنب رولز هذه المشكلة عن طريق تطعـيم *grafting*

---

[١] المرجع السابق ,.ص 161.

[٢] المرجع السابق ,.ص ص.62-161

[٣] المرجع السابق ,.ص 163.

التسامح بممارسة الاحترام المتبادل.

٦- العقل العام، والأسس الدستورية.

يقوم مفهوم العقل العام على وجهة نظر مفادها أن الأفراد فى مناقشة، وحل الاختلافـات بيـنهم فيمـا يخص أمور عامة عليهم أن يفسروا، ويوضحوا أساس وجهات نظرهم على اعتبار أن الجميع قد "يتوقعـون، وبشكل ما، أن الآخرين قد يؤيدون هذه الرؤى بصفتها متسقة مع حريتهم، وتكافئهم."[١] وفى سبيل هذا يتبنـى رولز مقاربة كانط فى الاستخدام العام للعقل الذى ناقشناها فيما سبق. خاصة أن "رولز" يأمل فى إيجاد وجهة نظر مشتركة يمكن من خلالها مناقشة الأسباب التى يستخدمها الناس فى تأييد مـواقفهم، ومـن ثـم تحديـد الأسباب التى من شأن الجميع أن يدعمونها.[٢] إذاً ما هى طبيعة أو المحتوى الدقيق لوجهة النظـر المشـتركة التى يوظفها رولز لتحقيق رؤيته لمفهوم الاستخدام العام للعقل عند كانط؟

بالنسبة لـ "رولز" يتطلب التفكير العام أن " يقوم الأفراد بإجراء نقاشاتهم الأساسية فى إطار ما يعتبره الجميع مفهوماً سياسياً للعدالة يقوم على القيم التى يمكن للآخرين أن يؤيدونها أو يكون متوقعاً منهم ذلك على نحو معقول.[٣] والمفهوم السياسي للعدالة الذى يلاقى قبولا؛ فى ذهن رولز؛ هو مفهوم ليبرالـي يـتلائم مـع الرؤية الخاصة بإرساء دعائم ديمقراطية دستورية. فى هذا السياق يدعم التفكير العام مفهوماً سياسياً للعدالـة "يحدد" حقوق، وحريات، وفرص أساسية بعينها لكى "يفرد أولوية خاصة لهذه الحقوق، والحريات، والفرص" وأيضا ليمنح الأفراد وسائل الاستفادة من حقوقهم، وحرياتهم، وفرصهم الأساسية.[٤] عمومـاً فـإن الحقـوق الأساسية؛ حسب رولز؛ تشمل الحق فى التصويت، والحق فى المشاركة السياسية، وحرية الاعتقاد، والفكـر، والاجتماع، وضمان حكم القانون.[٥] وفى المثال التالى؛ الذى يبين كيفية استخدام العقل العـام لتنـاول مسـألة الإجهاض؛ سأُضمِن هذه القائمة المذكورة كُلٍ من الحق فى الخصوصية *privacy* ، والحـق فـى المعاملـة المتساوية *equal treatment* .

بالإضافة لما سبق؛ يجب أن يلتزم العقل العام بخطوط إرشادية معينة تحدد طريقة التفكيـر الواجـب اتباعها.[٦] ولكن ما هى تلك الخطوط الإرشادية؟ أولاً فى مناقشة أمور ذات أهمية عامة علينا أن نستخدم كـل من معتقدات، ومقاربات التفكير التى وجدت فى سياق الفهم العام *common sense* بالإضافة أيضاً إلى مناهج

---

[١] المرجع السابق.، ص 218.

[٢] On this point see, James Bohman, "Public Reason and Cultural Pluralism," *Political Theory,* 23:2, May, 1995, ص ص.258-60.

[٣] Rawls, *Political Liberalism,* ص 226.

[٤] المرجع السابق.، ص 223.

[٥] المرجع السابق.، ص 227.

[٦] المرجع السابق.، ص 223.

ونتائج العلم.[1] ثانياً يجب على الناس أن يدعموا قيماً سياسية من شأنها تحقيق نقاش سياسي مفتـوح للقضـايا السياسية. خاصة أنه لابد من وجود التزام بالمدنية *civility* ، وأيضاً رفض لتحديد طبيعة المقاربة الأكثر عدلاً بالنسبة لقضية عامة أو ما يخص "العدالة الأساسية" فى ضوء مذاهب شاملة غير عامة *nonpublic* سواء دينية أو فلسفية.[2]

ولاستعراض كيفية تناول العقل العام للقضايا سنستخدم فيما يلى مثال الإجهاض، ومن ثم سنشير إلـى تلك الشروط التى فى ظلها لابد للنساء أن يكن أحراراً فى إنهاء حملهن. لمناقشة هذه القضية نحتـاج أولاً أن نعرف أى من الحقوق ذات الصلة بهذه الحالة، يكون له سلطة الفصل القضائى. هناك الكثير مـن الحقـوق المرشحة. أولاً هناك الحق فى الخصوصية، وبعد ذلك هناك الحق فى معاملة متساوية. ولنأخـذ الحـق فـى الخصوصية أولاً. فى هذه الحالة ستكون القضية متعلقة بما إذا كانت فكرة الحرية الفرديـة الخاصـة؛ التـى تحمى حرية الاختيار فيما يخص دين الفرد؛ تغطى اختيار المرأة فى إنهاء حملها أم لا؟ هل هناك حـق فـى الخصوصية يسمح للدولة أن تمنع التدخل فى معتقدات المرء الخاصة فى مجال بعينه، ولا تمنعه فى مجـال آخر؟ وإذا كان يمكن للدولة أن تمنع فرض قيود على النساء فى مجال المعتقدات الدينية بينما تسمح بفرضها فى أمور الإجهاض، فكيف يمكن تبرير هذه الحالة من عدم الاتساق؟ أما فيما يخص المعاملة المتساوية فـإن القضية تتعلق بما إذا كان من الإنصاف بالنسبة للنساء أن يحرمن من الحق فى إجراء إجهاض فى حـين أن الرجال لا يتحملون نفس العبء حتى فى ظل تساوى مسئوليات الطرفين فى مسألة وقوع الحمل.

فعلى أي أساس يحدد المرء أي الحقين؛ الخصوصية أم المعاملة المتساوية؛ تكون له سـلطة الفصـل القضائى فى هذا الأمر؟ على المرء أن يستخدم معايير مقبولة من التفكير، والحجة المستخدمة بشكل شائع فى المجتمع. وهذا لا يعنى فقط تجنب مذاهب شاملة معينة مثل الحجج الدينية كأساس للحكم بل يعنى كذلك تقديم دليل جيد سليم يستند إلى تفكير صحيح. لنقل؛ على سبيل المثال؛ أننى أريد الدفع بأن الحق فى الخصوصـية هو أساس الحق فى الإجهاض مبرهناً على ذلك بأن هذا حق ضرورى لمنع وقوع أضرار بالغة ضد النساء. ويمكننى فى ذلك أن أشير إلى أنه عندما لا يكون لدى النساء الحق فى الاختيار فى إجراء الإجهاض؛ مثلمـا يقتضى الحق فى الخصوصية؛ فإن تحكمهم فى أجسادهم أصبح متروكاً لغيرهن، وهو ما يؤدى إلى عواقـب وخيمة. فالنساء اللائى أردن الإجهاض عليهن أن يذهبن إلى عيادات *الدهاليز المظلمة* back alley * ليجـرين العملية بواسطة أناس غير مؤهلين، وغالباً ما تجرى عمليات الإجهاض فى هذه الأوضاع دون الاعتنـاء أو الاعتبار لأمان النساء.

---

[1] المرجع السابق.,ص .224.

[2] المرجع السابق.,ص ص.25-224.

* back-alley abortion، وفى إنجلترا واستراليا back-street abortion عملية إجهاض غير قانونية تجـرى فـى ظـروف خطرة على أيدي أشخاص غير مؤهلين طبياً. وقد اخترنا هذا المقابل فى العربية لارتباط عمليات الاجهـاض فـى مجتمعنـا بالسرية والخوف من إجرائها سواء بالنسبة للمرأة او الطبيب الذى يقوم بالعملية. <المترجم>.

فى المقابل نجد المؤيد لمبدأ المعاملة المتساوية قد يدفع بوجود ظلم بين يرتكب ضد النساء عندما تعرضت حياتهن بشكل غير منصف لأضرار لا تتناسب مع ما تعرض إليه الرجل من مسئولية نحو الأطفال. وبالإشارة إلى الدراسات الإمبريقية سيذكر المنادى بالمعاملة المتساوية للنساء أنه بسبب الافتقاد إلى المعاملة بالمثل فليس لدى النساء فرصة جيدة مثل الرجال فى تحقيق النجاح فى الكثير من المجالات المهنية المتنوعة. ومعيار المعاملة المتساوية يجب أن يأخذ الأولوية قبل معيار الخصوصية فى هذه الرؤية لأن المساواة قيمة ذات أهمية أعلى بشكل عام من الخصوصية. وبالطبع سيدفع المؤيدون لمعيار الخصوصية بالموقف المقابل.

وسيمضى المؤيدون لكل من الموقفين السابقين فى توضيح كيف يجب؛ على الصعيد العملى؛ صياغة القانون بحيث يتيح من السياسة العامة ما يحقق أهداف الرؤى المطروحة. من شأن المنادين بالخصوصية أن يبحثوا عن سياسة تحمى حصول النساء؛ غير المقيد؛ على حق التعامل مع عيادات الإجهاض. ومن يريد التدخل فى شئون النساء فى هذا الخصوص لابد أن يلجم، ويخضع لعقوبات صارمة. فى حين أن المدافعين عن المعاملة المتساوية سيأملون فى تخصيص أموال فى السياسة العامة تتيح للنساء من أى مستوى اقتصادى فرصة اختيار الإجهاض. هذه الإمكانية من شأنها أن تتيح للنساء نفس المرونة المتوفرة للرجال؛ فيما يخص المسارات الوظيفية.

من الواضح أن المعارضين للإجهاض سيدفعون بأن كلاً من الحق فى الخصوصية، والحق فى المعاملة المتساوية لا يصلحان فى تبرير الإجهاض على الأقل عند تطبيق المؤيدين للإجهاض لهذه المفاهيم. وسيدفع هؤلاء؛ الذين ينكرون الحق فى الإجهاض؛ بأن مؤيدى الإجهاض فى استخدامهم لأي من الحقين؛ الحق فى الخصوصية أو الحق فى المعاملة المتساوية؛ لتبرير الإجهاض لا يولون اهتماماً بمصالح الجنين أو الأب. وهنا إذا كان للمرء أن يمنح الخصوصية أو المعاملة المتساوية لكلا من الجنين والأب ستكون الحجة إذاً أننا فى ظل هذه المفاهيم من الحقوق يجب أن ننكر الإجهاض. فأي حق فى الخصوصية يناله هذا الجنين أو الأب المعارض لإجهاض طفله المنتظر، أو بالطريقة نفسها أية فرصة للتعامل المتساوى تنتظر الجنين المجهض أو أب يفقد طفله بالإجهاض؟

مآل الأمر لابد وأن تصل المناقشة إلى نهاية، وبناء على المناقشة لابد من الوصول إلى قرار بواسطة هيئة قانونية مثل المحكمة أو الهيئة التشريعية التى تحدد السياسة الخاصة بالقضية المطروحة. وتأسيساً على وجهة نظر رولز للعقل العام، نفترض أن وجهات النظر المختلفة التى ناقشناها لتونا كانت جزء من عملية التشاور. ولكن بعد أن يتم استخلاص القرار من الممكن، والمحتمل ألا يتفق الناس مع السياسة التى تم التوصل إليها. وهو ما قد يحدث حتى وسط من يتفقون مع المبادئ الأساسية للعقل العام وما يوحى به من الحاجة إلى وجهة النظر المشتركة. فى هذه النقطة ماذا سيضمن أن هؤلاء؛ من غير المتفقين مع النتيجة؛ سيتسامحون رغم هذا معها، وأيضاً مع المجتمع الذى يطرحها؟

عموماً؛ وما دام هناك محافظة على الإجماع المتداخل؛ فالأفراد يمكنهم التسامح ليس فقط مع المحصلات التى لا يتفقون معها بل أيضا يمكنهم الاستمرار فى التسامح مع المجتمع والإطار السياسي

للمجتمع الذى تخرج عنه هذه المحصلات. والسبب فى وجهة النظر هذه أن الإجماع من هذا النوع يشير إلى تأييد ما يدعوه رولز بـ *الأصول الدستورية* constitutional essentials أو العناصر الرئيسـية للديمقراطيـة الدستورية.[١] تشير هذه الأصول الدستورية أولاً إلى فهم مشترك لما يشكل الحقوق، والحريات الأساسية؛ بمـا فى ذلك، وعلى سبيل المثال كما ذكرنا أنفا؛ الحق فى التصويت، والمشاركة السياسـية، وحريـة الاعتقـاد، والفكر، والاجتماع، وحماية القانون. كما تشتمل الأصول الدستورية على تلك المبادئ التى تحدد الهيكل العام للحكم؛ بما فى ذلك السلطات المختلفة، والقواعد المتنوعة للعملية السياسية؛ التى يجب على الجميع اتباعها.[٢]

فعندما لا يتفق الناس مع نتائج التفكير العام يمكن للجميع أن يتسامحوا معها ومع العملية السياسية التى تنتجها لأنهم يقبلون الأصول الدستورية التى خلقت هذا السياق الخاص بإقرار تلك النتائج. ومن ثـم يمكـن المحافظة وقتئذٍ على استقرار النظام السياسي فى مواجهة هذه الاختلافات، وعدم الاتفـاق المسـتمر علـى السياسات.

٧- المجتمع المدنى، والليبرالية السياسية.

عموماً لا يمكن لمجتمع رولز الذى يجسد وجهة نظره فى الليبرالية السياسية أن يظل باقياً إلا إذا دعـم الناس قيم الإجماع المتداخل. فإذا ما اعتنق الناس، وأيضا تصرفوا وفق معتقدات تنتهك مـن مبـادئ هـذا الإجماع لن يكون ممكناً المحافظة على ديمقراطية دستورية. فهو؛ أى "رولز"؛ يتوقع أنه فى المجتمـع الـذى يضم قيم الليبرالية السياسية لن تكتسب المذاهب الأخلاقية الرافضة لمبادئ الإجماع المتـداخل مطلقـاً تلـك الأهمية التى تخول لها القدرة على تقويض العدالة الأساسية للمجتمع.[٣] على سبيل المثال فى مجتمـع يـدعم الإجماع المتداخل؛ كما وصفه رولز؛ سينتفى وجود مسعى لجماعة دينية فى اسـتخدام أدوات الدولـة لنفـي الحقوق الدينية عن أعضاء ديانات أخرى.[٤] علاوة على وجود قضايا بعينها لن تُأخذ حتى فى الاعتبار داخل المجتمع الذى يصفه رولز. فأى جهد لتشريع العبودية سيعتبر انتهاكاً للمبادئ الأساسية للعدالـة، ومـن ثـم "سيحذف من الأجندة (السياسية)."[٥]

فما هى طرق المحافظة على تأييد الناس لقيم الإجماع المتداخل؟ تشير وجهة نظر رولز فى الليبراليـة السياسية إلى العديد من الاقتراحات ندرج ثلاثة منها فيما يلى. ولكن قبل أن نمضى فى ذلك يجب أن يكـون واضحاً أن الاقتراحات التالية ستكون ملزمة فقط لمن وجدوا فى إسهام رولز لليبرالية السياسية شيئاً مقبـولاً، ولمن أرادوا بالتالى المحافظة على صيغة الديمقراطية الدستورية التى ينادى بها. أما عن الذين لا يـدعمون

---

[١] المرجع السابق ،.ص ص.28-227

[٢] المرجع السابق ،.ص ص.232 ,230 ,227

[٣] المرجع السابق ،.ص .39

[٤] المرجع السابق ،.ص ص.97-196

[٥] المرجع السابق ،.ص .151

رؤيته فى الليبرالية السياسية، فإن الاقتراحات التى نوردها فيما يلى لن تبدو كتبريرات ملزمة لدعم الإجماع المتداخل.

أولاً: يدفع رولز فى سبيل وجود حد أدنى من صيغ التعليم المدنى للمجتمع. على سبيل المثال لابد للأطفال الأعضاء فى طوائف دينية مختلفة بمن فيهم المعارضين للثقافة الحديثة، ومن يرغبون بالتالى فى أن يعيش أعضاء جماعتهم بعيداً عن العالم الحديث أن ينالوا قسطاً من تعلم الأسس الدستورية للنظام السياسي الليبرالى بحيث "يعرفون بوجود حرية الاعتقاد فى مجتمعهم وأن الارتداد عن دين أو عقيدة ما ليست بجريمة يعاقب عليها القانون، وهذا كله يضمن ألا تقوم عضويتهم المستمرة فى طائفتهم الدينية عند بلوغهم سن النضج على جهل بحقوقهم الأساسية أو الخوف من العقاب على جرائم ليس لها وجود.[١] كما أن التعليم داخل إطار ديني لابد أن يعد الأطفال لأن يكونوا مكتفين بذاتهم، قادرين على التعاون مع غيرهم من أعضاء المجتمع بشكل منصف أو بما يحفظ الحقوق الأساسية لكل منهم.[٢]

ثانياً: يعى رولز أن الناس الذين يدعمون قيم الإجماع المتداخل؛ إنما يفعلون ذلك لأنهم يتوقعون ألا تتدخل الدولة فى حياة الجماعات المختلفة التى تعتنق مذاهب أخلاقية مختلفة تتحلى جميعها بقدر من المعقولية. ونحو هذا الهدف يجب على الدولة أن تكون محايدة تجاه القيم، والطرق المختلفة للحياة التى تسود المجتمع بشرط ألا تكون القيم محل النقاش واقعة فى إطار "المفهوم السياسي العام للعدالة". فالواضح أن وجهة نظر رولز بصدد الحيادية أو فكرة أن الدولة يجب أن تمنح مساحة لتنوع القيم المتنافسة بدون تفضيل أى منها على الأخرى لا يعنى أن للناس الحق فى تتبع طريقة فى الحياة من شأنها أن تهدد بأي شكل ما الحقوق الأساسية للمواطنين فى المجتمع. فالحقيقة أنه ذكر أن وجهة نظره فى الحيادية أو ما يسميه بـ "أولوية الحق " *priority of right* ؛ أو فكرة تأمين الحقوق الأساسية للجميع؛ " تسمح بأن تقتصر المفاهيم المباحة التى يمكن اتباعها على تلك (التى تحترم مبادئ العدالة)"[٣]

فى هذه الحالة إذاً لا يبدو من الملائم لإحدى الجماعات الدينية أن تُضمِن فى تعليمها ما يقول أن ممارسى الجنسية المثلية أناس منحطين. هنا قد يدفع البعض بأن الدولة المحايدة عند رولز يجب أن تتيح للجماعات الدينية على الأقل التعليم بأن "اللوطيين" يفعلون أو يتصرفون بما يتنافى مع أوامر الله إذا كان هذا ما تعتقده تلك الجماعات شريطة أن يضمنوا فى الوقت نفسه داخل تعاليمهم أن اللوطيين يجب أن يمنحوا الحقوق نفسها التى لغيرهم. ولكن كيف للمرء أن يلقن تعاليم تقول أن هذا الشخص ساقط فى نظر الرب ثم يعود ليقول أنه لابد أن يحصل على الحقوق نفسها الممنوحة للآخرين؟ حيث سيبدو الأمر إذاً أن مذهب رولز من شأنه أن يقتضى بالجماعات التى تقر بمشاعر معادية للواط أن تغير من تعاليمها. الشيء نفسه قد يحدث

---

[١] John Rawls, "The Priority of Right over Idea of the Good," *Philosophy and Public Affairs*, 17:4, Fall, 1988, ص 267.

[٢] المرجع السابق ،. ص 267.

[٣] Rawls, *Political Liberalism*, ص ص 192-93.

بالنسبة لجماعات دينية تعتنق وجهات نظر معادية للسامية. فهذه الجماعات قد تدفع بأن من حقهـم تمامـاً أن يلقنوا تعاليمهم المعادية للسامية كجزء من الالتزام الدينى، ولا ينتهكون معيار رولز لأنهم فى الوقـت الـذى يعظون فيه بعدم التسامح فهم يحثون الأعضاء على حفظ حقوق الناس جميعاً بمن فيهم اليهود.

ثالثاً: سيدعم الناس الإجماع المتداخل عندما يتاح لهم كمواطنين الترويج أو الإعلاء من شأن مـذاهب أخلاقية شاملة مقننة فى سياق عملية التفكير العام بصدد قضايا عامة. وهنا سيتفق رولز فى انه من المقبـول بالنسبة للأفراد أن يدخلوا العالم العام ويقدموا كأساس لموقفهم حيال قضية معينة أسباب خاصـة تنشـأ عـن تجربتهم الدينية. فهم يمكنهم عمل ذلك ولكن بشرط وجود أحد القيود المهمة. فهم فى تقديمهم قيمهم الأخلاقية الشاملة، يجب أن يعملوا على " تقوية فكرة العقل العام نفسه."[1] هنا قد يدفع البعض بأن المجتمع فى حاجة لأن يولى القيم الدينية مزيداً من الاحترام من اجل مجموعة شاملة من الأسباب؛ تشمل تلك المعتقدات الدينية التى تساهم فى الاستقرار الأخلاقى أو التى تساعد الناس فى الحصول على الرضا والسعادة، والتى بدونها أيضـاً لن توجد هذه السعادة والرضا فى وضع يسوده التنافس الشديد فى المجتمع الحديث. ويمكن لهذه القيم أن تُقدم فى سياق المجال العام *public realm* بطريقة تبين كيف أن التقاليد الدينية تقوى من قيم العقل العـام. علـى سبيل المثال فى غمار ما يجرى من نقاش حول كيفية التعامل مع الأطفال المنحرفين، فإننى؛ هـذا الشـخص الذى لا يحفل بتعزيز أفكار دينية فى هذا الغرض؛ قد تتبدى لى فضيلة هذا النوع من التصرف إذا كـان قـد تسنى لى وقتها الوقوف على أن السياسات الدينية قد تساعد فى إرساء بيئة من شأنها تأمين ما يعد ذو قيمـة رئيسية للعقل العام، أى الحقوق الأساسية لجميع الناس.

من الواضح أن تأثير الليبرالية السياسية؛ بالنسبة لـ "رولز"؛ على أعضاء المجتمـع سـتكون بمثابـة المطالبة بضرورة تعليم قيم الإجماع المتداخل؛ من خلال هذا التنوع من الجماعات غير العامة مثل الكنيسـة، والأسرة، وأيضاً الجماعات الأخرى فى المجتمع المدنى؛ وأن ننتظر من تلك الجماعات غير العامة الامتثـال لتلك القيم. ومما لا شك فيه أن المفهوم السياسي عن العدالة عند "رولز"، وفى اتخاذه هذا الموقف، إنما يعلـى من شأن مذهب أخلاقى شامل واحد ليس مخالفاً لمفهوم المجتمع حسن التنظيم الوارد فى كتابه *نظريـة فـى العدالة*. وهذا يعنى أن الأفراد عبر ارتباطاتهم فى المجالات غير العامة من المجتمع المدنى؛ بما فـى ذلـك الأسرة، والمؤسسات الدينية يجب أن يتأكدوا من أن المذاهب الرئيسية للمفهوم السياسى للعدالة عنـد رولـز خاصة فيما يخص احترام الحقوق الأساسية للعقل العام، يجب أن يكون دائماً محفوظاً ومصـاناً. إن رولـز يبدو؛ مثلما تشير سوزان أوكين *Susan Okin* بمفهومه عن الليبرالية السياسية؛ فى سبيله إلـى الـدفع بـأن الأشخاص فى مجتمع عادل يجب أن ينظموا حياتهم ككل- وليس فقط الجوانب السياسية منها- بما يتفق مـع العدالة."[2]

---

[1] المرجع السابق.، ص 247.

[2] Susan Moller Okin's review of Rawls's *Political Liberalism* in *American Political Science Review*, 87:4, December, 1993, ص 1011.

مع ذلك فإن ميزة الشمولية التى تتصف بها الليبرالية السياسية عند رولز؛ هو ما يحبذها بدرجة كبيـرة لدى المدافعين عن مجتمع مدنى ليبرالى. فهى أولاً وقبل كل شيء من شأنها بكـل تأكيـد ألا تسـمح فقـط بإمكانات متنوعة للحياة، بل أيضاً ستعمل كمصد ضد سلطة الحكومة. كما أن الحيز المستقل عند رولز يوجد فى إطار بيئة أخلاقية أوسع بل ويدعم من وجودها. هذه البيئة تشتمل على احترام الفضائل المتنوعـة مـن تسامح واحترام متبادل. والفضيلة الأولى تطلب منا أن نعيش وندع غيرنا يعيشون مع أشخاص يعتنقون مـن القيم ما يختلف عن قيمنا. أما فضيلة الاحترام المتبادل فتتطلب منا النظر بدقة واعتبار فى رؤى الآخرين عند تناولنا لقضايا عامة مستفيدين فى ذلك بأداء العقل العام.

٨- الرد والرد المضاد.

قد يقتنع رولز بأن رؤيته للمجتمع المدنى تتجاوز التسامح من نوع "لتعيش وتدع غيرك يعـيش" الـذى وجد عند لوك. فلأن الأفراد ينخرطون فى التفكير العام مع بعضهم البعض فهم عـاكفون علـى الاهتمـام، والآخذ فى الاعتبار بوجهات النظر المختلفة فيما يتعلق بالقضايا العامة. وقد يرد لوك قائلاً أنه من الممكن أن يتقبل مقاربة رولز، ولكن ربما كان سيتساءل كيف سيقدر رولز على إقناع الناس باعتناق مذاهب العقل العام وسط مجتمع يرزخ الناس فيه تحت التزام بما يوجد فى الحياة غير العامة من قيم؟ ومن ثم من شأن لـوك أن يدفع هنا بأنه لكى يتقبل الأفراد العقل العام- حتى كأساس لمناقشة قضايا عامة- يجب أن تخفف وطأة التزام الأفراد بالقيم غير العامة إلى حدٍ كبير. وهو هدف لا يمكن تحقيقه إلا إذا تناول الأفراد القيم الخاصة بشـيء من الشك *skepticism* . ولكن هل هذا محتملاً، خاصة فى مجتمع يرتبط فيه الكثير من إحساس المرء بكيانـه باعتقاده فى حقيقة قيمه الخاصة؟

رداً على ذلك كان من شأن "رولز" أن يدفع بأن الشك ليس هو القضية هنا. والأهم منه أن نفهم أولوية المجتمع المدنى فى حياة الناس. فحيث لا يفهم الأفراد الأهمية الشاملة للمجتمع المدنى لن توجد إذاً إرادة قوية للحفاظ على مجتمع مدنى ليبرالى. وسيدعى رولز هنا أن حجته بصدد المجتمع المدنى إنما تفصح عن أهمية ذلك المجتمع من أجل تأمين الحقوق فى مجتمع تتنوع فيه وجهات النظر الأخلاقية تنوعاً شديداً. ودلالة حجته هنا أن البديل عن ذلك يتمثل فى سيطرة الدولة على المجتمع؛ حيث تفرض منظور أخلاقى واحـد باسـتبعاد الآخرين؛ أي أن البديل ما هو إلا وضع لا ينقذنا منه سوى المجتمع المدنى.[١]

وإذا أتينا لـ "روسو" فيمكن لـ "رولز" القول بأن "روسو" كان يأمل فى تحقيق إرادة عامة لن يكـون من شأنها؛ بكل تأكيد؛ أن تلغى المجال غير العام ، ولكنها تحت كل الاحتمالات كان لها أن تقلل من ثقله. فلم يكن لدى روسو خياراً إلا تقليص العالم الخاص بناء على التزامه بمعايير العالم العام. ومن ثم سيدفع "رولز" بأن المجتمع المدنى الحديث سيرفض "روسو" لأنه أبخس المجال غير العام قيمته. فمعظم الناس فـى العـالم المعاصر يرغبون فى جعل المحال غير العام أكثر اتساعاً، وبروزاً، وشأواً. ومن ثم فهـم يقـاومون تعـدى

[١] Rawls, *Political Liberalism,* ص. 37.

الحياة العامة على الحياة الخاصة من خلال التجربة الديمقراطية. علاوة على أن وجهة نظر "روسـو" فيمـا يخص المشاركة العامة تفتقد إلى حدٍ ما؛ بالنسبة لـ "رولز"، ورغم ما تستحقه من ثناء؛ إلى نوع البناء الـذى قدمه رولز من خلال رؤيته فى العقل العام. وسيدفع "رولز" بأن القيمة العظيمة للعقل العام كونه يتيح للأفراد تحقيق صيغة من الإجماع المبدئى المتمثل فى هذه الحالة فى وجهة نظر الأغلبيـة التـى لا تنفـى الحمايـة المتساوية لحقوق الجميع. إلا أن الإرادة العامة عند روسو قد تشجع الناس؛ حسب "رولز"؛ على الاجتماع معاً للبت فى قضايا معينة بغض النظر عن حقوق من لا يتفقون على مفهوم الصالح العام الـذى تحـدده الإرادة الجماعية للناس. ورغم أن روسو لم يكن ليأمل فى حدوث هذا فما المانع من وقوعه؟ من شأن العقـل العـام عند رولز أن يضمن؛ مثلما أمل هيجل فى ذلك؛ أن يتميز ما يظهر من إجماع بكونه إجماع قائم على مبادئ، إجماع يمضى قدماً بالالتزام بمبادئ عقلية مشتركة.

ولا شك أن روسو كان سيرد على رولز بالتصريح بأن الأخير قد قاص العالم الخاص مثلما فعل هـو بجعله خاضعاً لمعايير العقل العام. كما كان لـ "روسو" القول بأن "رولز" لم يضع بشكل كامل أساساً للتفكير العام، والتشاور بين المواطنين، وذلك لأنه يتيح لكثير من وجهات النظر المتنوعة والمتناقضة فى الغالـب أن تظل جزء من الحياة العامة لأعضاء المجتمع المدنى. هذا بالإضافة إلى ما يدفع به رولز من وجود مـذاهب أخلاقية متعددة ولها معقوليتها؛ ما لم تكن متناقضة؛ موجودة فى الحيز الخاص للمجتمع المدنى. فـإذا كـان الأمر كذلك؛ والدفع هنا لـ "روسو" فإن التشاور بصدد القضايا سيتعرض دائماً للتشوش بفعل وجهات النظر الأخلاقية المختلفة، والمتضاربة، مسببة بذلك صعوبة فى الاتفاق على طبيعة الخير العام، إذا ما لم يكن هـذا مستحيلاً. ومن ثم يدفع روسو هنا فى سبيل الحاجة إلى دين مدنى من شأنه أن يقلل أو يخفض مـن وجـود، وأثر تلك المذاهب على التشاور العام بحيث يمكن التوصل إلى مفهوم للصالح العام. وهو التحرك الذى سيراه "رولز" مهدداً للحقوق الأساسية.

أما عن ليبرالية "مل" فهى تسعى؛ بالنسبة لـ "رولز"؛ إلى فرض مذهب أخلاقى شـامل وحيـد علـى المجتمع ككل.[1] فـ "مل" وكما رأينا يؤكد على أهمية الملكات العليا للعقل ويربطها بحرية كاملة وكلية. سيدفع رولز هنا بأن الأمر بالنسبة للبعض، بل للكثير فى الحقيقة، يتمثل فى وجود قيم اكثر أهمية مثل العـيش فـى سياق من التقاليد الدينية، أو تكوين صداقات، أو التمتع بوقت الفراغ. ولا يمكن إنكار أى من هذه القيم بـدون تفويض الحرية الكاملة لكل فرد. رد "مل" على رولز هنا يتمثل فى الزعم بأن "رولز" بإعلاءه من العقل العام إنما يقوى فى الحقيقة نظرة "مل" بدون الاعتراف بذلك. فإذا كان للناس أن يجعلوا من العقـل العـام أساسـاً للقرارات الخاصة بقضايا عامة سيكون عليهم أن يقللوا من أهمية الاتجاهات التى تعوق تطوير الملكات العليا عند "مل" حيث أن هذه الملكات العليا هى التى تجعل من الممكن التحقق الكامل للعقل العام. ومن شأن رولـز هنا بالطبع ألا يقبل هذا النقد لرؤيته للعقل العام. ومن ثم سيزعم أن العقل العام؛ بالطريقة التى تناولـه بهـا؛ وأيضاً وبالتأكيد وجهة نظره فى الليبرالية السياسية إنما وضعا لتقديم عرض واسع *a wide array* من الطرق

[1] المرجع السابق .,ص 199.

المتنوعة للحياة. إلا أن "مل" كان سيدفع بأن "رولز" لا يمكنه السير فى اتجاهين فى وقت واحد. فهو لا يمكنه أن يعلى من مفهوم العقل العام الذى يتطلب وضع الملكات العليا فى أولوية الحياة بينما ينكر فى الوقت نفسـه ضرورة اعطاء الأولوية لهذه الملكات.

ويأتى كانط بدوره ليدفع قائلاً: أنه لكى نضمن حماية تلك المؤسسات العادلة؛ من الضرورى أن نرسى دعائم نظام تنتظم فيه المصالح المتنوعة فى المجتمع بطريقة تسمح لها أن تقوم بالمراقبة والحـد مـن نفـوذ بعضها البعض. وبدون اتخاذ هذه المقاربة فحتى المؤسسات العادلة أو تلك المنطوية علـى تـدعيم مبـادئ منصفة ستتعرض للجور من قِبل أى من المصالح أو ائتلاف المصالح المسيطر على المجتمع. إلا أن "رولز" سيرفض هنا ما يشير إليه بـ "أسلوب التعايش السلمى المؤقت" *modus vivendi* كأساس لتدعيم المؤسسـات العادلة، وسيلمح إلى مثال التسامح الدينى فى توضيح موقفه؛ ففى هذا الوضع تتعلم الجماعات المختلفة تحمل بعضهم البعض. ولكن قيامهم بذلك يعتمد على توازن القوة بينهم. فعندما ينعدم هذا التوازن؛ مثلمـا يحـدث على سبيل المثال عندما تحرز مجموعة ما قوة تفوق الجماعات الأخرى؛ يسقط التعـايش، ووقتئـذٍ لا تعـد الجماعة الأقل شأناً؛ فيما يتعلق بالقوة؛ من بين المتسامح معهم.[1] إذاً؛ بالنسبة لـ "رولز"؛ هناك حاجة لوجـود أساس أقوى لتأمين المؤسسات العادلة، ولذلك يدفع بأنه لكى نحافظ على مجتمع مدنى ملتزم بتأمين الحقـوق للجميع؛ يجب على المواطنين أن يتحلوا بالتزام قوى بالقيم المرتبطة برؤيته فى الليبرالية السياسية؛ بما فـى ذلك تدعيم ما يدعوه بالإجماع المتداخل.

رد هيجل على رولز كما هو متصور سيكون بدفعه أن رؤية الأخير فيما يخص العلاقة بـين الدولـة، والمجتمع ليست مصورة على نحو جيد. فقد وصف هيجل؛ كما نتذكر؛ المجتمع المدنى على أنه يتألف مـن مصالح متصارعة لن تحترم من جانبها حاجات المجتمع الأكبر. ولتحقيق آمال الصالح العام تـدخل الدولـة المجتمع المدنى لتحدد المعايير التى يجب على المصالح الاجتماعية المختلفة أن تكيف نفسها وفقاً لهـا. وقـد حققت الدولة هذا الهدف من خلال الحفاظ على ما اسماه هيجل بالنقابات. وهنا سيرد "رولز" على هذه الرؤية الخاصة بالعلاقة بين الدولة والمجتمع؛ بدرجة كبيرة من الشك. فالأهمية الأساسية بالنسبة لـ "رولـز" أن تكون الجماعات المختلفة التى تصنع هذا الحيز المستقل من المجتمع المدنى حرة فى اتباع مذاهبها الأخلاقية، وطرقها فى الحياة التى تقرها بنفسها. وإلا لكان للدولة أن تتدخل فى أنشطة هذه الجماعات، وتحدد نظـراتهم العامة، فهى إذاً ستفرض على هذه الجماعات مذهباً أخلاقياً شاملاً، ومن ثم سيكون من شأنها أن تقوض مـا تستحقه هذه الجماعات من استقلالية، وهى المقاربة التى قد تهدد الحقوق التى تضمنها الليبرالية السياسية عند رولز.

وبالنسبة لرؤية هيجل الخاصة بأن الصالح العام لا يمكن أن يخدم جيداً فى المجتمع المدنى بدون وجود الدولة؛ كما تصورها؛ سيرد "رولز" قائلاً أنه وفقاً لرؤيته؛ أى رولز؛ عن المجتمع المدنى تعمل الدولـة فـى

---

[1] المرجع السابق .,ص ص.49-147

ضوء احترام تلك الأسس الدستورية التى تضمن الحقوق الأساسية لكل فرد فى المجتمع. علاوة على ضرورة وجود عملية من التفكير العام يشارك الأفراد من خلالها وجهات نظر بعضهم البعض، ويبحثون معـاً عـن الأسباب العامة التى يمكن للجميع قبولها كأساس للسياسات. وهذه المقاربة ستكون من شأنها مساعدة الأفـراد فى التغلب على الاتجاهات المتمركزة حول خدمة الذات بحيث يمكنهم العمل مع بعضهم البعض ليفصحوا عن حاجات المجتمع ككل بدون وجود أى من نقابات هيجل أو ما قد يوصف بالنسبة لـ "رولـز" بدولـة هيجـل الأكثر اقتحاماً.

٨- الانتقال إلى المحافظين: نقد المؤمنين بالقيم الجمعية لـ "رولز".

استكمالاً لرؤيتنا حول "رولز" أود أن اقدم نقداً من قبل المؤمنين بالقيم الجمعية لعمله. وهو نقـد يمثـل انتقالاً إلى الرؤى المحافظة للمجتمع المدنى، والتى سنناقشها فى الفصل التالى. فالمؤمنين بالقيم الجمعيـة" ؛ مثلهم مثل المحافظون *conservatives*؛ يرون الهوية الفردية ناشئة عن ارتباطات الناس ببعضـهم الـبعض، وبالقيم الجمعية فى سياق جماعى. فهل تدمر الرؤى الليبرالية هذه الارتباطات تحت مسمى إعـلاء الحريـة والحقوق؟ يعد هذا السؤال محوراً للتفكير الجمعى، وللتفكير المحافظ. ولتتبع أو بلورة نقداً جمعياً لـ "رولز"؛ يمثل جسراً ينقلنا إلى الحجج المحافظة؛ سأرجع هنا إلى كتاب *الليبرالية وحدود العدالـة* Liberalism and the Limits of Justice للكاتب مايكل ساندل *Michael Sandel*[١]

يدفع مايكل ساندل بان مفهوم رولز للمجتمع أو ما يدعوه سـاندل بـالمفهوم العـاطفى *Sentimental concept* للمجتمع يعد ضعيفاً للغاية فى تحقيق أهداف مفهوم "رولز" عن العدالة.[٢] فيزعم ساندل قـائلاً أنـه لتقديم التضحيات الضرورية لنظرية "رولز" فى العدالة بما فى ذلك على سبيل المثال قيام الأعضاء الأفضـل حالاً فى المجتمع بتوزيع المنافع على الأعضاء الأسوأ حالاً يقتضى ضرورة وجود أواصر صلة قويـة بـين الناس، والمجتمع الذى يطلب منهم تقديم التضحيات من أجله. ولإيجاد رابط يتميز بما يكفى من القوة ما يجعل من مشاركة الأفراد الأفضل حالاً امتيازاتهم مع الآخرين أمراً ممكناً سيكون مـن الضـرورى أن يحـددوا هويتهم الخاصة، وأهدافهم الرئيسية بطرق تتفق مع تصور معايير المجتمع والأهداف العامة له. وعندما تُرى هوية الناس فى جزء منها منبثقة عن الخبرة المشتركة مع الآخرين الذين يلتزمون مثلهم تماماً بالمحافظة على معايير وأقانيم مماثلة فانهم لا يخلقون رابطاً قوياً مع هذه المعايير فحسب بل أيضا مع من يدعمها من الناس. وهذه الحقيقة تزيد من احتمال أن يصير الناس على استعداد للتضحية ببعض من مزاياهم، ومنافعهم من أجل الخير الأعظم للمجتمع. وهذه الرؤية لا تعنى أن الناس لا يمكنهم؛ على صعيد آخر؛ ألا يكسروا هذه الروابط،

---

١ Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* (Cambridge: Cambridge University Press, 1983).

٢ المرجع السابق، ص ص. 147-51. Also see Michael Sandel, “The Unencumbered Self,” *Political Theory,* 12:1, Feb. 1984, ص 90.

ولكن تعنى؛ انه إذا كان الناس فى سبيلهم إلى تقديم التضحيات للآخرين؛ فيجب عليهم أن يفكروا فى أنفسهم بصفتهم فى رباط وثيق بمن يقدمون إليهم المساعدة والتضحية. فبناء على هذه الرؤية، حسب ساندل فإننا عندما نقول أن أعضاء مجتمع مترابطين بفعل الشعور بالاجتماعية فليس من اليسير القول بأن الكثير منهم يقر بمشاعر كوميونية، ويسعى وراء أهداف كوميونية؛ بل نفهم وقتئذ انهم يدركون هويتهم ... بالصفة التى يضعها لهم المجتمع الذى يعدون أنفسهم جزء منه.[١]

بالنسبة لـ "ساندل" لن يتوفر لمجتمع "رولز" ما يكفى من القوة لتأمين هذا النوع من التضحيات التى سيسديها الناس إليه إذا كان خليق بهم تحقيق ما وضعه رولز من أهداف. هذا لأن رولز يرفض أن يكون الشعور القوى بالاجتماعية أساساً لإرساء الهوية الفردية. لماذا سيكون المجتمع السياسي عند رولز بهذا الضعف الشديد؟ بالنسبة لـ "ساندل" يحدد الأفراد عند رولز أهدافهم الشخصية وخططهم فى الحياة ليس فى إطار وضع اجتماعى ما ولكن خارجه.[٢] لاشك أن الذات *self* عند رولز تظهر فى إطار سياق من الوقائع التى تضم قيم عامة، ووجهات نظر معينة. ولكن هذه الذات تعمل كما لو كانت هذه القيم ليس لها بالضرورة أثر على الذات التى يصير عليها المرء. فيقول "ساندل": المرء (الشخص) ... عند رولز دائماً ما يكون؛ وبلا مزايدة؛ سابقاً على قيمه، وغاياته، ولا يقف تشكله عليهما بصورة كاملة.[٣] لأن النفس دائماً ما تحافظ على مسافة بينها وبين قيم الوضع الذى يعيش المرء فيه. علاوة على ذلك ونظراً لأن أساس الارتباطات العامة تجاه الآخرين تبقى فى استناد الناس؛ فى هويتهم وكيانهم؛ على قيم عامة، وبسبب أن الأشخاص عند رولز لن يفعلوا هذا فى الحقيقة فإنهم لن يضعون أساساً قوياً لارتباطات مشتركة نحو الآخرين. وبالتالى فان رؤية رولز بالنسبة لـ "ساندل" توحى بأنه "ليس هناك التزاما يمكن أن يحكم قبضته علي بحيث لا يمكننى أن افهم نفسى بدونه. ليس من تحويل لأغراض وخطط الحياة أن يكون بهذا القدر من الإخلال بالاستقرار بحيث يمزق خطوط ومعالم هويتى. وليس من مشروع يمكن أن يكون بدرجة الجوهرية بحيث يكون التحول عنه بمثابة دعوة إلى الشك فى الشخصية التى أكون عليها.[٤]

ليس هناك فى ذلك كله بالطبع ما يقول أن رولز ينفى وجود وضعاً مشترك يعيش الأفراد فى ضوءه خارج حياتهم. فـ "رولز" يرسى دعائم نظام من القواعد التى تأمن لكل فرد تلك الحقوق التى تتيح له اتباع مسار حياته، وخططه وفق ما يختاره. ويجب على كل فرد أن يكون فى وضع يخول له إقرار أى نفع له يرغب فى تتبعه. فليس من الواجب أن يكون هناك مفهوماً خاصاً للخير يكون على كل فرد أن يخضع له، فاقداً بذلك حرية تحديد المفهوم الذى يرتضيه فى تتبع مسار حياته. ودائماً ما يعطى رولز الأولوية للحقوق

---

[١] Michael J. Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* ص150.

[٢] المرجع السابق.,ص 19-22.

[٣] المرجع السابق.,ص 22.

[٤] المرجع السابق.,ص 62.

على أى مفهوم للصالح العام الذى من شأن الأفراد أن يخضعوا له.[١]

وهنا فان الإطار القائم على الحقوق عند رولز يوحى عند ساندل بـ "ذات" ضـحلة أو ذات لا تبـدو سوى مجرد وعى بمطالبنا ورغباتنا الراهنة المباشرة."[٢] هذا النمط من الذات يعمل فقط بالأصالة عـن تلـك الرغبات، والحاجات الحادثة له على مدار حياته. إلا أن ساندل يدفع بوجود ذات اكثر عمقاً وتأملاً. هذه الذات المتأملة تسمح للمرء أن يفهم ارتباطه بذلك النمط من المجتمع الذى يطرحه رولز جانباً، ولكنه فـى الوقـت نفسه ومثلما أشرنا تواً ؛ حسب ساندل؛ يعد رولز فى حاجة فعلية إليه. وهـذه الـذات الأعمـق هـى نتـاج "ارتباطاتها، ومعارفها المتنوعة، والمختلفة..."[٣] فالذات عند ساندل تدرك أنها تعتمد بشكل شديد على مجتمـع معين. وبتأمل المرء لنفسه من هذه الزاوية فهو يدرك الطريقة التى تتشكل بها هويته أو كيانه الداخلى بفعـل العلاقات أو الارتباطات المختلفة التى يقيمها المرء مع الآخرين ممن يتقاسمون معه الكثير من الأشياء، والقيم بشكل عام. والذات الأعمق ليست مجرد ذات ساعية إلى رغبات، وحاجات بل هى قادرة على تأجيل السـعى وراء هذه الأمور إلى حين تقر أى من أساسيات المجتمع الأوسع، والأطول أمداً يجب أن تأخذ الأولوية.

فالذات عند ساندل تبدو متجددة وفق القيم السائدة فى المجتمع الذى يعيش فيه المرء ووفق الحاجة إلـى تدعيم تلك القيم عبر مسار حياته.[٤] فى هذا الإطار ستفصح الذات عند ساندل عن العلاقات المميـزة للفـرد

---

[١] Michael Sandel, "The Unencumbered Self," ص 86, and *Liberalism and the Limits of Justice,* ص 154.

[٢] Michael Sandel, *Liberalism and the Limits of Justice,* ص 160.

[٣] المرجع السابق ،.ص 153.

[٤] المرجع السابق.173 ,.

قراءات مقترحة

Barry, Brian M. *The Liberal Theory of Justice: A Critical Examination of the Principal Doctrines in A Theory of Justice by John Rawls.* Oxford: Clarendon Press, 1973.

Daniels, Norman. *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls' A Therory of Justice.* New York: Basic Books, 1985.

DeLue, Steven M. *Political Obligation in Liberal State.* Albany: SUNY Press, 1989.

Elshtain, Jean Bethke, *Democracy on Trial.* New York, Basic Books, 1995.

Nozick, Robert. *Anarchy, State and Utopia.* New York: Basic Books, 1974.

Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family.* New York: Basic Books, 1989.

--------. Review of Rawls's *Political Liberalism in American Political Science Review,*87: 4, December, 1993.

Rawls, John. *A Theory of Justice.* Cambridge: Harvard University Press, 1971.

العاكف على تدعيم شرائع التزام الفضيلة المدنية للمجتمع بالصالح العام. فى سبيل هذا ستضع هـذه الـنفس نسقاً من القواعد التى تضمن الحقوق لكل فرد فى سياق يؤكد أن الأبعاد الاجتماعية للحياة ليست مهددة بـأى حال من الأحوال لتلك الحقوق. حيث أن الناس لها حقوق ومن ثم سيحصلون عليها فى سـياق تُحـدد فيـه الأهداف أو الغايات من الحياة التى نسعى وراءها من منطلق حقوقنا، فى ضوء القيم المسترشد بها والمعايير الخاصة بالمجتمع. عندما نحدد الحقوق بهذا الأسلوب حينئذٍ فقط يكون من الممكن أن يسـتمر النـاس فـى شعورهم بالتعلق والارتباط المتبادل مع مفاهيم مشتركة للصالح العام.

ومن شأن رولز بالطبع أن يرد بأن مجتمعه المدنى الليبرالى يستند إلى قيم رئيسية للمجتمـع خاصـة المعايير الخاصة بالإجماع المتداخل كما وصفه. وهنا يمكن للأفراد أن يتعرفـوا علـى المعـايير الخاصـة بمجتمعات بعينها، ويجعلوا منها أساساً لهويتهم. فإذا كان المرء راغباً فى أن يصير متديناً يجب أن يتعـرف على المعايير الدينية، ويصبح عضواً فى جماعة أو مجتمع متدين، وإذا رغب فى الارتباط بمزايا حياة جمالية يمكنه أن يصبح إذاً عضواً فى جمعية للفنون، وهكذا. كل ما يطلبه رولز أننا فى مسار ارتباطنا بأية جمعيـة أو جماعة لا نلقى بأنفسنا فى وضع يجردنا من أى حق من حقوقنا الأساسية. فالالتزام الاجتماعى لا يمكن أن يكون بالقوة الكافية إذا تعرضت هذه الحقوق للتهديد؛ فإذا ما حدث ذلك سيتساءل "رولز" وقتها ما إذا كان نقد المؤمنين بالقيم الجمعية يهدد الحقوق الأساسية باسم إعلاء الأساس الاجتماعى للهوية أم لا.

=

--------. *Political Liberalism.* New York: Columbia University Press, 1993.

Sandel, Michael J. *Liberalism and the Limits of Justice.* Cambridge: Cambridge University Press, 1982.

--------. "The Unencumbered Self." *Political Theory,* 12:1, Feb. 1984.

Walzer, Michael, *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality.* New York: Basic Books, 1983.

Wolff, Robert Paul. *Understanding Rawls: A Reconstruction and Critique of A Theroy of Justice.* Princeton: Princeton University Press, 1977.

الفصل الثالث عشر

الرؤية المحافظة:

"بيرك"، "توكفيل"، "أواكشوط"

مُقَدِّمَة

نتفحص فى هذا الفصل أفكار كل من ادمون بيـرك *Edmund Burke* (١٧٢٩– ١٧٩٧)، الكسـى دى توكفيل *Alexis de Tocqueville* (١٨٠٥ – ١٨٥٩)، ومايكل اواكشوط *Michael Oakeshott* (١٩٠١ - ١٩٩٠). وهم كتاب يعد المجتمع بالنسبة لهم بمثابة مستودعاً للحكمة المتضمنة فى الخبرة التراكمية. فقد ناقش كلٌ منهم المجتمع فى ضوء تلك القيم، والتقاليد، والمؤسسات التى ثبتت على محك الزمن فى مجرى مواجهة التحديات، والمشكلات المتواترة، والمستمرة. حيث نرى أن التيار المحافظ يميل إلى رؤية هذه الأبعاد التقليدية للمجتمـع كأسس ذات أهمية بالغة فى إرساء المجتمع المدنى الذى يمكنه منح كلاً من الحقوق، والحريات، وأيضاً توفير مناخاً من الفضيلة المدنية.

وإذا كانت الرؤى الليبرالية للمجتمع المدنى؛ تلك الساعية هى الأخرى إلى حماية حريات وحقوق الفرد فى إطار من الفضيلة المدنية ملائماً لهذه الأهداف؛ لم تشدد دائماً على الصفة التقليدية للمجتمع كأساس لتأمين الحقوق، والحرية فإن الكتاب الليبراليين على أية حال ينطلقون من فكرة تتعلق بما يجـب أن يكـون عليـه المجتمع الصالح؛ أى مجتمع يعلى من شأن الحرية، والحقوق، ومن ثم فهم يخلقون من الشرائع ما يبدو بمثابة مقاربات عقلانية لتحقيق هذه الفكرة. أي أن أسس المجتمع المدنى تتمثل؛ بالنسبة لليبراليين؛ فى تلك الحلـول التى تعتبر عقلانية، وتشير إلى أساس للتغلب على العوائق المختلفة التى تقف فى سبيل الحريات، والحقـوق. فـقد رأى "هوبز" *Hobbes* أنه من الضرورى لتحقيق الحرية أن نتغلب على الميول المدمرة فـى الطبيعـة الإنسانية وذلك بتشكيل مجتمع مدنى يقوم على قوانين طبيعية (عقلية)، ووجود الدولة اللوياثانيـة *Leviathan* القوية لتطبيق هذه القوانين. وبالنسبة لـ "لوك" *Locke* فحتى رغم أن "*حالة الطبيعة*" قد ظُن بها فـى البدايـة أنها سلمية هادئة؛ فإنها سرعان ما تصبح ساحة يملأها الصراع تماماً مثل حالة الطبيعة عند هوبز، ومن ثـم يأتى المجتمع المدنى الذى يفصح عن التزام بالحقوق الطبيعية، ويقوم على التسامح، وحكم الأغلبيـة المقيـدة ليخلق التأمين الضرورى للحريات المتساوية. أما عند "كانط" *Kant* فإن الناس لديهم نزوع طبيعى نحو العمل بطرق تخدم ذاتهم، وأن الهدف العقلانى لتأمين حرية كل شخص لا يمكن تحقيقه إلا عندما يتم تنظيم المجتمع بطريقة تكون المصالح المختلفة فيها متقابلة، ومتعارضة مع بعضها البعض. أما بالنسبة لـ "ستيوارت مـل" *Mill* فالحرية فى المجتمع المدنى لا تُدرك إلا عندما يتم إرساء دعائم ثقافة فكرية عالية، وأيضاً خبـرة مـن الحكم النيابي للمساعدة على مواجهة الأنانيـة التى تطلق عنانها خبرة السـوق. أما هيجل *Hegel* فقـد أكـد على رؤية للتاريخ تبين القاعدة العقلية للمجتمع المدنى فى مؤسسات من قبيل النقابات والدولة، والتى يلقن كلاً منها الأفراد تعاليم تقتضى بهم أن يسلكوا بطرق تتغلب على أنانية السوق، وتحمى كل من الحقوق الفرديـة، والصالح العام. وأخيراً وجدنا "رولز" *Rawls* قد سعى لإقامة مجتمع يمكنه التغلب على مهددات الحرية التـى يطرحها التنوع. وكان مفهومه عن العدالة قائماً لحماية الحيز المستقل المكون من الجماعات، والمنظمات التى تشكل المجتمع المدنى. ولكن بسبب قلقه من أن تفرض هذه الجماعات مذاهبها الأخلاقية الخاصة على بعضها

البعض فقد دافع رولز عن مفهوم سياسي يتطلب من كل عضو فى المجتمع أن يحترم حقوق جميع الأعضاء الآخرين.

فى المقابل سيحاول الكتاب المحافظون فى مجال المجتمع المدنى أن يضعوا أيدينا على أهمية التقاليد التى تساهم فى المجتمع المدنى عن طريق تأمين الحرية التى يضمنها ذلك المجتمع. ومن ثم سيسعى المحافظون إلى الخروج من هذه التقاليد بتعلم تلك الحقائق العملية، والمستمرة التى تساعد؛ أينما دعمت بشكل صحيح؛ فى المحافظة على التزام طويل الأمد بالمجتمع المدنى.

بالإضافة إلى أن هذه التقاليد ستكون قاعدة أو أرضية لهوية كل شخص. وقد ناقشنا ما شابه ذلك فيما قدمه "ساندل" *Sandel* من نقد المؤمنين بالقيم الجمعية ضد رولز فى الفصل السابق. فالأفراد يتلقون شعوراً واضحاً بهويتهم؛ بما فى ذلك معرفة القيم الجوهرية التى تمدهم بجوهر حياتهم؛ عندما يتقاسمون، ويشاركون الآخرين تقاليد، وقيم عامة. وبالنسبة للمحافظين ليست القضية إلى أى مدى نحن أحراراً، فبدون وجود تقاليد مشتركة ستفتقد حياتنا للجوهر. لأنه رغم أننا قد نستطيع الاختيار من بين الإمكانات الكثيرة للحياة فنحن سنفتقد امتلاك القيم الجوهرية مثل الأفكار الدينية؛ على حد ما يدفع بيرك؛ أو القدرة على المشاركة فى خبرة ديمقراطية كما سيروج توكفيل. فالقيم من هذا النوع تمنح هدفاً، ومعنى لحياتنا علاوة على انه فى خلق الفرد لهوية مرهونة بالوضع الاجتماعى يجد المرء نفسه فى نظام إنما وضع لتقدير أهمية المجتمع فى المساهمة فى التطوير الكامل لكل فرد. وبناء على معرفة أهمية المجتمع يتعرف الأفراد على الحاجة إلى المحافظة على احترام المجتمع المدنى الذى يضمن ذلك النوع من المجتمع.

فى هذه الحالات الخاصة بالكتاب المحافظين الثلاثة الذين نناقشهم فى هذا الفصل نجد أن التقاليد والعادات مأخوذة كمصادر رئيسية مساهمة فى تأمين شعور بين الناس بالهوية الشخصية، وحماية الحقوق الأساسية، والتزام بالفضيلة المدنية.[1] وسوف يدافع كل كاتب نناقشه فى هذا الفصل عن أنواع مختلفة من القيم الاجتماعية التى تعتبر مسئولة عن كل من التماسك الاجتماعى، والهوية الفردية، ومن ثم هناك مفاهيم مختلفة للمجتمع، ودور الفضيلة المدنية الذى تلعبه فى المجتمع. بالنسبة لـ "بيرك"؛ فبالإضافة إلى الدين، والاهتمام بالتقاليد المرتبطة بكل من الأرستقراطية الطبيعية *natural aristocracy* ، والنظام الطبيعى *natural order* للمجتمع؛ يتصف المجتمع باحترام لأهمية الانتماءات المحلية والاعتدال. وبالنسبة لـ "توكفيل" الذى بين أيضاً مثل بيرك أهمية الدين، والاعتدال هناك أهمية بالغة أُضفيت على الحيز المستقل للجماعات التطوعية، وأيضاً صيغة من الروح الفردية التى تعكسها بل وتشكلها الخبرة الديمقراطية. بالنسبة أيضاً لـ "توكفيل" تحل روح المساواة محل الأرستقراطية الطبيعية عند بيرك. أما اوكشوط فيسعى إلى تحديد تلك التقاليد التى تجعل من

[1]In developing my view of Burke, I rely upon Bruce Frohnen, *Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville,* (Lawrence Kansas: University Press of Kansa, 1993) and Jeremy Waldron, ed., with introductory and concluding essays, *Nonsense Upon Stilts,* (New York: Methuen, 1987), ص ص 77-96.

الممكن تحقيق مدى من إمكانيات الحياة فى حين تحرر الناس من الطغيان، والـنظم الخاصـة بالتنظيمـات الضخمة التى تفرض إرادتها على الناس، وتنكر عليهم حريتهم. فى اختيارنا لهؤلاء المفكرون المحـافظون الثلاثة، يتمثل قصدنا إذاً فى أن نبين أن مذهب المحافظين يحتوى؛ شأنه فى ذلك شأن التيار الليبرالى؛ علـى أصوات متنوعة ومختلفة.

٢- إدموند بيرك: الغرض من المجتمع المدنى.

زاول إدمون بيرك العمل السياسي لزمن طويل كعضو فى البرلمان البريطاني إبـان القـرن الثـامن عشر،* وكان واحداً ممن هاجموا الثورة الفرنسية.[1] مع ذلك لابد لنا من توضيح أن "بيرك" لم يكن فى المقابل معارضاً للثورة بشكل عام لأنه أيد الثورة الأمريكية. تُرى لماذا يؤيد ثورة دون الأخرى؟** لقد أيـد الثـورة الأمريكية لأنه لم يتفق مع السياسات البريطانية التى هددت مشروعات الرخاء التجارية فى أمريكا. فقـد رأى بيرك أن الوضع التجارى الأمريكى قد اتبع منهج السوق الحرة الذى ارتبط بصيغة من الحيـاة الاقتصـادية المنظمة لذاتها عملت كقيد أو كابح على تدخل الحكومة فى حياة الناس، وساهمت فى الاستقرار الاجتمـاعى بتأمين حقوق الملكية. ولكن فى فرنسا سعى الثوار إلى الفتك بالتقاليد الموجهة للمجتمع بما فى ذلك ما له صله بالملكية *property* ، والتجارة بالإضافة إلى المؤسسة الوحيدة التى كانت تحاول المحافظة على هـذه التقاليـد متمثلة فى الملكية *monarchy* والتى كان "بيرك" يؤيدها.[2] لذلك فى حالة الثورة الأمريكية ذاد الثوار عن تقاليد اجتماعية نافعة، ولكنهم فى فرنسا هددوا هذه التقاليد، لذلك فقد أيد بيرك الثورة الأولى دون عن الثانية.

---

* كان "بيرك" برلمانياً كبيراً من اللويغ (حزب الأحرار الإنجليزى) ذا طبع عنيف، وفكر قليل المنهجية (على الأقل فـى عـرض قناعاته). انظر *"تاريخ الفكر السياسي"*: جان توشار، وآخرون، ترجمة د. على مقلد. الدار العالمية للطباعة والنشر والتوزيـع، بيروت، ١٩٨٣. <المترجم>.

[1] Sibley, *Political Ideologies*, ص ص 503-04.

** فى الزمن الذى كانت فيه قارتان تصطخبان بأكبر ثورتين ديمقراطيتين هما الثورة الأمريكية والثورة الفرنسية فى سـنة ١٨٧٠ كان بيرك يصدر كتابه تأملات فى الثورة الفرنسية يهاجم فيه الثورة الفرنسية بأسبابها وأهدافها معتبراً إن فكرة حقوق الإنسـان التى نادى بها روسو وحتى تلك التى حددها لوك، فكرة مجردة لا تقوم على حقيقة. وما الحقـوق الطبيعيـة إلا مـن اخـتلاق الإنسان؛ ذلك أن العلاقات الاجتماعية بنظره وجدت مع الإنسان ولم تطرأ عليه. ولكن بيرك فـى الوقـت نفسـه، اعتبـر أن العلاقات فى المجتمع تتغير مع حاجات هذا المجتمع. واعترف بأهمية الرأى العام واعتبره أقوى سند للدولة. ولم يتردد بيـرك فى مناصرة مطالب المستعمرات الأمريكية، والدفاع عن حقوق الهنود الحمر، والمطالبة بحمـايتهم مـن اسـتغلال الشـركات والمؤسسات التجارية البريطانية. ولكنه من جهة ثانية ظل يعتبر أن السيادة فى إنجلترا ليست ملكاً للشعب باعتباره لا يسـتطيع أن يقوم بأعباء الحكم. ومطالب الشعب إذا توافقت مع استمرار الحكم ومبادئ العدالة والعقل تصبح بمثابة قوانين تقيـد الطبقـة الحاكمة ليس إلا. وعلى هذا فإن السيادة هى ملك البرلمان الذى يمثل دور الحكم فى مطالب الشعب، وهذه السيادة هـى نتيجـة تطور تاريخى ودستور. انظر ؛ د.فاروق سعد، *"الأمير- تراث الفكر السياسى قبل الأمير وبعـده"*، منشـورات دار الأفـاق الجديدة، بيروت،١٩٨٥. <المترجم>.

[2] Waldron, *Nonsense Upon Stilts*, ص ص 79-80.

لقد بدت معظم كتابات "بيرك" السياسية فى صورة خطب أو حجج قُدمت كرد علـى قضـايا سياسـية بعينها*. فرد فعله على الثورة الفرنسية كانت مناسبة لكتابة بيان عن المبادئ السياسية التى كان يستند عليهـا فى عمله.[١] وفى مناقشة كتابه "*تأملات فى الثـورة الفرنسـية*" Reflections on the Revolution of France نتتبع هنا بعض هذه المبادئ، ونقدم مراجعة لمنظوره فى المجتمع المدنى. وسوف نناقش فى هـذه الجزئيـة مواقف "بيرك" ورؤيته لأسس المجتمع المدنى بما فى ذلك أهمية الحقوق، وأيضا دور الحكومة فى المجتمـع المدنى.

فما هى إذاً رؤية بيرك فى المجتمع المدنى؟ المجتمع المدنى يجب أن يحمى حقوق الأفراد. وفى التأكيد على الحقوق عند "بيرك" لا شك أن المجتمع المدنى يعد محل تحبيذ وتطلع، لأنه طريقة للحياة افضـل قـدرة على تلبية الحاجات الإنسانية الأساسية. يقول "بيرك" هنا: أنه "إذا كان للمجتمع المدنى أن يقوم لصالح الإنسان فإن كل المصالح التى قام من اجلها تصبح من حقه أى الإنسان. فهو شريعة للإحسان *beneficence* والقانون نفسه هو إحسان مستند فى عمله إلى قواعد.[٢] فبفضل وجود حاجات أساسية لدى الأفراد يكون لهم الحق فـى أشياء متنوعة بما فى ذلك، وعلى سبيل المثال، الحق فى العدالة فيما يتعلق بالطريقة التى تعاملهم بها الدولة، وأيضاً بعلاقاتهم بالآخرين بالإضافة إلى الحق فى الانتفاع بعملهم وقدرتهم على تحقيق حياة كريمة، والحـق فى تعليم أطفالهم، وفى وراثة أملاك الآباء، والحق فى تلقى "العزاء عند الموت" أو بمعنى أخر حـق النـاس المشاركة فى الدين.

كما أنه من شأن المجتمع المدنى أن يتيح للمواطنين الحق فى نصيب عادل فى كل ما يمكن للمجتمـع؛ بكل ما أوتى من مهارة وقوة؛ أن يصنعه من أجلهم.[٣] مع ذلك ووفق هذه الرؤية، فحتى مع امـتلاك الجميـع للحق نفسه فى معاملة عادلة فلن يكون مآل كل شخص إلى المزايا، والمنافع المادية نفسها. فالأمر عند بيرك "أن الناس يمتلكون حقوق متساوية، ولكن ليس فى أشياء متساوية.[٤] ومن شأن رؤية بيرك فى المجتمع المدنى أن تسمح لمن يمتلكون قدرات أعلى أن يجنوا نصيب اكبر من ثروة المجتمع عندما تكون جهـودهم منتجـة، ونافعة للمجتمع. وهذه الخاصية للمجتمع المدنى إنما تشير إلى عزم "بيرك" على التوكيد بشدة علـى حمايـة الأرستقراطية الطبيعية، وهى من أحد معالم فكر بيرك التى سنناقشها لاحقاً.

* لم يكتب "بيرك" بحثاً حول النظرية السياسية، وأفكاره حول السياسة معروضة فى رسائل، وخطب، ومقالات هجوميـة ظرفيـة وهو ينطلق من الأقوال المأثورة ومن دفقات شاعرية أو جدالية، ومن حجج ضد الإنسان هادفاً فى أغلب الأحيان إلـى نتيجـة عملية. انظر جان توشار، ص. ٥١٢ <المترجم>.

[١]George Sabine, *A History of political Theory,* ص 611. For good background sources, see as well Bruce Frohnen, cited in note 1, and Frank O' Gorman, *Edmund Burke: His Political Philosophy,* (London: George Allen and Unwin Ltd., 1973). Finally, the main source on Burke is his *Reflections on the Revolution in France,* ed. Conor Cruise O' Brein, (London: Penguin Books, 1982).

[٢]Burke, *Reflections on the Revolution in France,* ص 149.

[٣] المرجع السابق .,ص .149

[٤] المرجع السابق .,ص ص.149-50

ومنظور بيرك فى المجتمع المدنى يساعد على استجلاء السبب الذى لم يجعله يرسى دعائم الحكم على حجة الحقوق الطبيعية* *natural rights* . فهناك مذهباً للحقوق الطبيعية أُستخدم؛ كما رأينا عند "لـوك"؛ فـى تبرير الالتزامات من جانب الحكومة تجاه حماية الحقوق. على سبيل المثال يشير هذا المذهب إلى أن الأفراد يمتلكون حريات معينة بفضل كونهم بشر، حقوق لا يمكن لأية حكومة أن تتخطاها. ورغم عدم إنكاره وجود حقوق طبيعية أساسية معينه للجميع إلا أن "بيرك" قد دفع بأن مذاهب الحقوق الطبيعية لا يمكـن اسـتخدامها كأساس لتأسيس حكومة.[١] فقد رفض بيرك هذه المقاربة لأنه اعتقد كما رأينا، إن الحقوق كانت نتاج لالتـزام المجتمع بتأمين الحاجات الإنسانية. وذكر "أن الحكم هو تدبير من حكمة الإنسان لتوفير رغبـات الإنسـان. فالإنسان له الحق فى أن تتوفر له هذه الرغبات بفعل هذه الحكمة.[٢]

وفى رفضه القبول بالحقوق الطبيعية أساساً للحكم رفض بيرك وجهة النظر القائلة بأن الحكومة إنمـا توجد للإعلاء من رؤية للمجتمع تتصف بالتجريد والكمال *an abstract and perfected view* . توحى هـذه الرؤية الكاملة للمجتمع بطراز من المجتمع المستقبلى الذى سيحل محل النظام القائم بصورة كاملة. لماذا تعد هذه المقاربة مشكلة بالنسبة لـ "بيرك"؟ لأسباب عديدة: أولاً عندما يعلم الأفراد أن بإمكانهم العيش بما يتفـق مع فكرة مجردة للمجتمع الكامل فهم بالضرورة سيتخذون موقفاً مفاده أن أى شـئ يرغبـون فيـه يمكـنهم الحصول عليه، وتبرير هذا الموقف وقتئذ هو أن لديهم حق طبيعى فى جميع الأشياء الممكنة فـى الطـراز المكتمل الكامل للمجتمع. فبفعل الحق فى كل الأشياء فهم يريدون كل شئ."[٣]

وأينما يسود هذا الاتجاه ستعم الفوضى *anarchy* ، ولن يصير المجتمع وقتها قابلاً للسيطرة أو الحكـم. وقد رفض بيرك هذا الوضع لاعتقاده أن "المجتمع لا يتطلب فقط إخضاع عواطف الأفراد بل أيضـاً هنـاك ضرورة لإحباط، وبصورة متكررة، جنوح الأفراد جملة وتفصيلاً.[٤]

---

* مفهوم الحق الطبيعى المتميز عن الحق الوضعى قديم قدم الفلسفة. وهو يبرز فى العصور الإغريقية القديمة (تمييز أنتيغون بـين القوانين المكتوبة والقوانين غير المكتوبة)، وقد أخذت المسيحية هذا المفهوم، الذى يظهر القانون الطبيعى كأنـه التعبيـر عـن الإرادة الإلهية. ومن ثم لا يمكن القول أن القرن السابع عشر هو مخترع الحق الطبيعى. كذلك غروسيوس، الذى اعتبر خطـأً منشئ الحق الطبيعى، والقانون الدولى، وهو ليس له يد فى هذا ولا ذاك. وعمله يتعلـق حصـراً وشـكلاً وأساسـاً بـالتراث السكولائى ومؤلفاته تعد عمل يراوح بين الحق الطبيعى الميتافيزيقى، والحق العقلانى. وقد كان الحـق الطبيعـى فـى نظـر غروسيوس "هو قرار عقل سليم ينظر فى أمر من الأمور فيحكم عليه بحسب مناسبته أو مخالفته للطبيعة العاقلة المؤانسة، هـل هو فاسد أخلاقياً أم غير فاسد وبالتالى هل هذا العمل واجب أو مخلوق من قبل الله خالق هذه الطبيعة". وهذا التعريف معقد تجد فيه صدى المحاجات بين سواريز، وفاسكيز وهو يدل على كل ما يدين به غروسـيوس للـذين سـبقوه. المرجـع السـابق ،. <المترجم>.

[١] المرجع السابق ,.ص 150.

[٢] المرجع السابق ,.ص 151. Italics in text.

[٣] المرجع السابق ,.ص 151.

[٤] المرجع السابق ,.ص 151.

إن المواطنين فى حاجة إلى التعرف على التزاماتهم بتدعيم معايير الفضيلة المدنية لأن هذه المعـايير تُعاين، وتكبح العواطف الجامحة. إذاً فامتلاك الحقوق لا يعنى مجرد امتلاك ترخيص بالعمل بطرق تخول لنا إحراز حاجاتنا الأساسية؛ بل بالإضافة إلى ذلك تدل على كوابح أو قيود على الحيـاة يجـب علـى الجميـع الامتثال لها. "وبموجب هذا المفهوم فإن القيود على الناس، وحرياتهم أيضاً لابد وأن تحسب من ضمن جملـة حقوقهم."[١] وهذا الجانب يعد مهماً فى عدنا لـ "بيرك" كواحدٍ من ضمن مفكرى المجتمـع المـدنى لأن مـن المذاهب الأساسية للمجتمع المدنى التى يشترك فيها بيرك مع المفكرين الآخرين للمجتمـع المـدنى هـو أن الحقوق لا يمكن أن تستمر إلا فى وضع يتضمن التزاماً بتلك الفضائل المدنية التى تضع من الكوابح ما يجب على الجميع الامتثال لها.

المشكلة الثانية عند "بيرك" فيما يخص حجة الحقوق الطبيعية، والمفهوم المجرد لمجتمع كامل أن حجة الحقوق الطبيعية كانت ترمز إلى إخفاق هذه المقاربة فى إدراك أن الحقوق ليست منقوشـة علـى الأحجـار ولكنها تتغير بتغير ظروف المجتمع. فقد ذكر أن طبيعة الحريات، وأيضاً الكوابح تختلف باختلاف الظروف، وأنه لا يمكن إرسائها وفق أية قاعدة مجردة*: وليس هناك حمقاً اكثر من أن تناقش الحقوق وفق هذا المبدأ."[٢] فبتغير الظروف تنشأ الشكوك المتعلقة بما يجب أن يكون بمثابة حق أو حد ملائـم يفـرض علـى السـلوك الإنسانى. على سبيل المثال، نرى اليوم خلاف كبير حول قضية ما يعنيه إعمال القانون فى مجـال سـلوك الشرطة. هل يمكن للشرطة أن تستوقف وتفتش الشخص لمجرد أنه يبدو مثيراً للشك أم عليهم الاحتكام لمزيد من الإرشادات المؤكدة، وشديدة الإقناع والتى بدونها سيعدون بـذلك مـن المنتهكـين لحـق الأفـراد فـى الخصوصية؟

وحيث توجد خلافات حول ما يمثل الأفضل فى أمور من هذا النوع لا يمكننا أن نعتمد على مبدأ مجرد لإقرار الوضع الأفضل، وهذا يعنى، على سبيل المثال، انه بدلاً من جعل مبدأ واحداً مجـرداً؛ كـالحق فـى الخصوصية على سبيل المثال أساساً للحكم لابد أن نسأل أنفسنا، فى سياق تحديد طبيعة الممارسة الشـرطية السليمة، عن الآثار الكلية المنتظرة من تغير الممارسات الموجودة. فإذا نحن قررنا أن نتيجة تخويل الشرطة

---

[١] المرجع السابق ,.ص 151.

* اتهم "بيرك" فى كتابه *"تأملات فى الثورة الفرنسية"*؛ الذى يستند إليه الكاتب هنا؛ هذه الثورة بأنها ثمرة عقل الفلاسـفة المجـرد، الذى لا يمكنه أن يولد سوى الفوضى والعنف. وحين يتخذ الوطنيون الفرنسيون هدفاً لهم إقامة الحرية والمساواة العالمية، إنمـا يديرون ظهورهم للطبيعة. ولا ريب أن فكرة الطبيعة التى يستند إليها بيرك تفتقر إلى الوضوح: فهو يـدخل فيهـا اعتبـارات لاهوتية- متوقفة على الربوبية المبهمة- كما يدخل فيها مراجع ذرائعية- معرفة البشر بالطبيعة وفقاً لاختبـارهم. لكننـا بكـل وضوح نشعر بأن هناك واقعاً لا يتوقف علينا ولا يمكننا الإلمام به إلا استناداً إلى التراث الذى صنعه الأجـداد بـبطء، وإلـى تجاربنا الخاصة، وهو يقود إلى رفض المشاريع الصادرة بقرارات والمراهنة على ميتافيزيقا الإنسانية بوصفها مشاريع خرقاء وخطيرة. إن دستوراً من صنع التأمل هو دستور غير فاعل ولا عملى. انظر *"تاريخ الأفكار السياسية*، فرانسوا شاتيل، ترجمة خليل أحمد خليل، كتاب الفكر العربى، ١٩٨٤. <المترجم>.

[٢] المرجع السابق ,.ص 151.

مزيد من السلطة هو الحد من النشاط الإجرامى فان المجتمع قد يؤيد وقتئذ تخويل الشرطة مزيد من السـلطة حتى إذا كان هذا يعنى انتهاكاً للحق فى الخصوصية بشكل أو بأخر. وهذه النتيجة قد تكون مقبولة لأنه أحياناً ستقضى الضرورة أن نوسع من سلطات الشرطة على حساب الحق فى الخصوصية بحيث يمكن للأفـراد أن يغدوا إلى أعمالهم اليومية دون خوف.

إن الأسباب التى تجعل من مقاربة "بيرك" مقاربة محافظة هو أن نقطة البداية عنده؛ فيما يخص التفكير فى قضايا من قبيل ممارسات الشرطة؛ تتمثل فى السؤال عن الآثار التى ستقع على المجتمع من جراء تغيير ما هو واقع من ممارسات، وإذا حسبنا أن الأثر سيكون فى صالح الناس يمكن تغيير ما هـو موجـود مـن ممارسات. ولكن فيما يخص مناقشة التغيرات بالنسبة للمجتمع، فنحن إذا بدئنا من صورة مجـردة لمجتمـع مثالى، إنما نبحث عن مجتمع يمكن أن يجسد أحد المثل، وقتئذ لا نسأل أو نبالى بمـا إذا كانـت التغيـرات المرغوبة للطرق الموجودة فى الحياة تسبب أضراراً حادة بالنسبة للناس أم لا.

ومن ثم كان من شأن "بيرك" أن يرفض الرؤية العقلانية للمجتمـع المـدنى تلـك الرؤيـة المطابقـة والنموذجية فى فكر الكثير من الليبراليين الذين سبق مناقشتهم، فالرؤى الليبرالية بشكل عـام انطلقـت فـى الغالب من افتراضات أساسية حول الحياة السياسية مثل تلك التى وجدناها عند "هوبز" أو "لوك" فـى حالـة الطبيعة، أو فى توقعات هيجل ومفاهيمه للمجتمع المدنى، أو مفهوم رولز للوضع الأصلى، فمن خـلال تلـك الفروض تم رسم صورة أو طراز مكتمل من السياسة والمجتمع. إلا أن هذه المقاربة قصرت عن الغـرض لأنها أخفقت تماماً فى أن تضع فى الاعتبار كيف أن تمزيق الممارسات الموجودة قد يضر بقـدرة المجتمـع المدنى على تأمين الحاجات الأساسية. ومن الضرورى دائماً أن نفهم بوضوح ما اسماه وولدرن *Waldron* - نقلاً عن "بيرك"- بـ "الحكمة الغامضة" *mysterious wisdom* التى دعمت وفسرت المجتمع.[1] تلـك الحكمـة التى أهملتها أو أسقطتها المقاربات العقلانية من اعتبارها، والتى يجب على الأفراد أن يفهمونها ويعملوا وفقاً لها إذا كنا بصدد المحافظة على مجتمع يصون الحرية الإنسانية.

وبناء على رؤية بيرك لأسس المجتمع المدنى بما فى ذلك مكانة الحقوق، فإن السؤال المتبقى لنا هنـا يخص الدور الذى ستلعبه الحكومة فى المجتمع المدنى عند بيرك. بالنسبة له وكما يقول "فروهنن" *Frohnen* "إن الحكومة تعمل قليلاً... وتتصرف وفق قواعد نفعية للغاية."[2] يجب على الحكومة أن تعلـى مـن شـأن المساواة، والمنفعة. والمساواة هنا تعنى أن الحكومة عليها معاملة الأفراد بشكل متساو فيما يرتبط بالقـانون، وفى إعلاءها للمنفعة يجب أن تضمن؛ أى الحكومة؛ أن القوانين فى صالح جميع المـواطنين، وأنهـا تقـوم بتأمين الحاجات الأساسية.[3] ولكن فى شروعها فى هذه الأنشطة يجب عليها أن تتحرك بخطى حثيثة وحـذرة رافضة أن تجعل من رؤية مجردة وكاملة للمجتمع أساساً لتصرفها. كما أنها لن تكون هى القوة الاجتماعيـة

---

[1] Waldron, *Nonsense on Stilts,* ص 91.

[2] Frohnen, *Virtue and the Promise of conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville,* ص 60.

[3] المرجع السابق.، ص 60.

الرئيسية فى بث الفضيلة. فالمبشرون الحقيقيون بالفضيلة ومعلميها ليست سوى التقاليد، والعـادات الخاصـة بالمجتمع التى يجب على الحكومة أن تحميها من أولئك الذين يحاولون تقويضها مثل الملحدين، وأيضاً مثلمـا يقول فروهنن "أولئك الأشخاص الذين لا يعترفون بالحاجة إلى حفظ وإعلاء ما يوجد من تقاليد، وأسـاليب، ومفاخر."[١]

٣- الأرستقراطية الطبيعية.

مثلما أشرنا فيما سبق أن المجتمع الذى يقوم على التقاليد هو مجتمع تدرب لردح مـن الـزمن علـى ممارسة أفضل الطرق لتحقيق، وحفظ الحاجات الأساسية. وعلى الأفراد أن يحترموا ما ينتج عن ذلـك مـن ترتيبات. فالمواطنون لديهم التزامات مميزة متضمنة فى تقاليدهم، وأعرافهم. ما هى طبيعة تلك الالتزامـات؟ من الضرورة اللازمة أن يتقبل الأفراد حقيقة كون المجتمع مقسماً إلى أدوار مختلفة منظمة تنظيماً هيراركيـاً *hierarchically* وأنهم يخدمون المجتمع من خلال هذه الأدوار التى يجدون أنفسهم عليها. ويدفع "فروهنن" هنا بأن هناك؛ حسب "بيرك"؛ "سلسلة عظيمة للوجود" *Great Chain of Being* يكون لدى كل شخص فيها مكـان معين فى التنظيم العام للمجتمع. والبعض منا بما لديهم من مواهب وفضيلة رفيعة فائقة يمكـنهم المسـاهمة بشكل اعظم من غيرهم فى الحياة العامة، متضمناً ذلك الأنساق السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية.[٢] فى هذا الإطار يقبل بيرك بوجود أرستقراطية موروثة *hereditary* قائلاً: *إنها "نوع من التفوق المنظم اللائق، نـوع من الأفضلية... تُكتسب عند الميلاد، ليست بمصطنعة ولا بظالمة ولا يعوزها الحصافة."*[٣]

Some decent regulated pre-eminence, some preference …given to birth, is neither unnatural, nor unjust, nor impolitic

ولكن فى الوقت نفسه نجد أن بيرك سلم بوجود "أرستقراطية طبيعية." قائلاً: "ويل لأمة تنبذ بجنون وإثم عمل المواهب، والفضائل سواء مدنية، أو عسكرية، أو دينية، تلك المواهب التى وهبت لشـرف المجتمـع، وخدمته.[٤] لقد انتظر بيرك أن يتم تقلد المناصب على أساس المواهب. فتلبية الحاجات المختلفة للمجتمع يمكن أن تتم على أحسن حال إذا ما أتيحت الفرصة لمن هم اكثر قدرة على تولى هذا الأمر. فى هذه الحالة لا يجب للخلفية الطبقية الوراثية أن تقف فى سبيل تطور أو نشوء أرستقراطية طبيعية. وقد ذكر "بيرك" فـى كتابـه *"تأملات فى الثورة الفرنسية"* رداً على نقد وجه له، " أتحسبنى أتمنى لو حصرت القوة والسلطة والتميز فـى النسب، والأسماء، والألقاب؟ لا يا سيدى ليس هناك من مؤهلات للحكم إلا الفضـيلة، والحكمـة الفعليـة أو المفترضة اللتين بمجرد وجودهما بالفعل يكون لديهما فى أية دولة أو ظرف أو مهنة أو حرفة جواز المرور

---

[١] المرجع السابق .,ص ص.60,61

[٢] المرجع السابق .,ص ص.73, 71

[٣] Burke, *Reflections on the Revolution in France,* ص. 141

[٤] المرجع السابق .,ص. 139

السماوي للمكانة، والشرف الإنسانى."[١]

فى تدعيمه للأرستقراطية الطبيعية دافع بيرك إذاً عن مجتمع يستند إلى نخبة مؤهلة كطريقة افضل لحفظ الاستقرار، والعدالة العامة للمجتمع. فكيف سيتم انتقاء نخبة طبيعية لأغراض إدارة الحكومة؟ الانتخابات ستكون بمثابة أساس مقبول لتحديد الأرستقراطية الطبيعية.[٢] فمفهوم "بيرك" فيما يخص التمثيل النيابى؛ مثلما يقول "هانا بيتكن" *Hanna Pitkin* ؛ يفترض وجود "أرستقراطية من الفضيلة والحكمة منتخبة لتحكم من اجل صالح الأمة بكاملها، ولكن نظراً لان الأصوات الفعلية كانت مقصورة فى إنجلترا على أقلية صغيرة ، فنحن نرى أن قلة من المواطنين سينتخبون الصفوة ليمثلون الأمة بأسرها. وهنا فإن الأفراد ممثلين بالفعل حتى لو لم يكونوا مشاركين مباشرة فى انتخاب من يمثلهم وحتى إذا كان من يمثلهم نخبة لم تأت من نفس الطبقة التى ينوبون عنها.[٣]

ولكن يبقى أن هذا الطراز من التمثيل الفعلى كما يدفع "بيتكن" لم يكن الطراز الوحيد الذى أراده "بيرك". فعادة ما ارتبط كل حي بمصلحة خاصة زراعية أو تجارية أو حرفية. وكان من الوارد أن يكون لبعض الأحياء أو المناطق ممثلاً، وبعضها لا ينوب عنها أحد. فى تلك الحالة التى لا يقوم الناس فى إحدى المناطق بانتخاب ممثلاً عنهم بصورة مباشرة يمكن أن يوجد بدلاً من التمثيل الفعلى *actual representation* ، تمثيل افتراضى *virtual representation* . حيث أن الأعضاء المنتخبين لتمثيل مصالح منطقة معينة؛ ولنقل مصالح الزراعة؛ يصبحون ممثلين لهذه المصلحة أينما وجدت فى الدولة. وبنص كلام بيرك: هناك "كوميونة من المصالح، والتعاطف فى المشاعر، والرغبات بين من يعملون باسم أية فئة من الناس وبين هذه الفئة نفسها برغم أن النواب لا ينتخبون فعلياً بواسطة هذه الفئة."[٤] كما اعتقد "بيرك" أن أفضل نواب عن أية دائرة انتخابية لابد أن يكونوا من ضمن نخبة مؤهلة *qualified elite* . النخبة المثقفة والمتعلمة جيداً التى تتصف بالمهارة فى التشاور بصدد حاجات تلك الدائرة الانتخابية هى فقط التى يمكنها إقرار المصالح الحقيقية لتلك الدائرة.[٥]

---

[١] المرجع السابق .,ص. 139.

[٢] Hanna Fenichel Pitkin, *The Concept of Representation*, (Berkley: University of California Press, 1967),ص. 171.

[٣] المرجع السابق .,ص. 172.

[٤] Burke quoted in Pitkin, *The Concept of Representation*, ص 173; also, ص ص. 172, 174.

[٥] Pitkin, *The Concept of Representation*, ص. 176.

٤- دور الفضيلة: أهمية الاعتدال.

إعلاء بيرك من وجود نظام طبيعى للمجتمع افترض كما أشرنا تواً وجود نخب يمكنها أن تدلف إلـى الساحة السياسية بفعل ما لديها من الحكمة عاملين بذلك من أجل الصالح العام. وفيما يتعلق بمن كان مـؤهلاً لأن يكون ضمن النخبة؛ على الأقل فيما يخص البرلمان؛ من الواضح أن الملكية *property* كان لها الاعتبار الرئيسي. فنحن نرى "بيرك" قد هاجم المجلس القومى الفرنسي لأنه كان بالفعل خالياً من رجال أثريـاء مـن ذوى الأملاك.[١] الوحيدين الذين نجوا من النقد كانوا المحامين الذين خولت لهم شرعيتهم فـى المقاضـاة أن يستثنوا من تلك التقاليد التى منحت الحماية للملكية الخاصة. وفى الإشارة للمحامين سأل بيرك: "هل كان لنـا أن نتوقع انهم (أي المحامين) سيصرفون اهتمامهم إلى التمكن من الملكية، فى حين أن وجودهم كان دائمـاً معتمداً على ما ينتاب الملكية من شكوك، وغموض، وانعدام الأمان؟[٢]

لا شك أن سبباً رئيسياً لتدعيم "بيرك" لذوى الأملاك أنه رآهم قادرين على ممارسة فضيلة الاعتـدال. فتعلم اجتناب المغالاة أو التطرف فى نظرتنا وصنائعنا فى مجرى تتبعنا لأهداف حياتنا أو الإهتمام بالقضـايا العامة تمثل فضيلة مدنية غاية فى الأهمية. لأنه حيث يكون نظام حياتنا اليومية متمثلاً فى مواقف متطرفة فلا غرو أن تتفكك آلة المجتمع مهددة بذلك صيرورة التقاليد والأعراف. فالمجلس التشريعى لابد أن يكون ساحة لمن هم قادرون على إظهار ما اسماه "بيرك" بالسلوك المعتدل الرزين." والطريقـة الأفضـل لتحقيـق هـذا الظرف أن تكون الهيئة التشريعية فى المجتمع مؤلفة ممن يمتلكون السمات التالية: من ذوى الأملاك، تعلـيم جيد، وتلك العادات التى توسع وتحرر من فهمهم."[٣] لقد كان فى ذهن بيرك إذاً أفراد رغم كـونهم مـن ذوى الأملاك فهم ما زالوا خاضعين لتلك الكوابح التى ساعد كل من التعليم الجيد والنظرة المتسعة على تأمينهـا." إنهم أناس مثقفون للغاية تعلموا الصفات الرئيسية للسلوك الصالح خاصة انهم تعرضوا للعلم والفنـون، فهـم قادرون على امتلاك رؤية متسعة لمدى واسع من القضايا التى يواجهها المجتمع، إنهـم مـدربون علـى أن يكونوا نجباء، محترمين لمعايير العدالة، كما تعلموا أيضاً كيف يوفقون بين طرق الإنسان وطرق الرب.[٤]

كما أنه وبغرض الحفاظ على الفضيلة المدنية للاعتدال، نادى "بيرك" بضرورة وجـود بيئـة سياسـية مؤلفة من مصالح مختلفة يمكن لكل منها أن تعاين الأخرى وتحقق توازن معها. ففى المجتمع الذى لا تملـك فيه طبقة واحدة كل السلطة؛ بينما تدرك كل طبقة ضرورة المشاركة فى السلطة؛ سيكون الناس قادرين علـى التسوية، والوصول إلى الحل الوسط، متجنبين بذلك الأشكال المتطرفة من التفكير. هذا الوضع إذاً يعد أساس

---

١ Waldron, *Nonsense on Stilts,* ص ص.88-89.

٢ Burke, *Reflection on the Revolution in France,* ص 130. Also, see Waldron, ص ص 131, also, *Nonsense on Stilts,* ص 89.

٣ Burke, *Reflections on the Revolution in France,* ص 129.

٤ Burke cited in Frank O' Gorman, *Edmund Burke: His Political Philosophy,* ص 121.

الوصول إلى القول بأن "التشاور ضرورة وليس خياراً." وفائدة هذه المقاربة أن القرارات التى يـتم اتخاذهـا بواسطة التشاور والتسوية القائمة على المبادئ تضمن وجود سياسات ومناهج معتدلة. إنها لرؤية للسياسة من شأنها أن تمنع "الشر الماحق للإصلاح الصارم الفظ غير المؤهل، وتبين جميـع الجهـود المنفلتـة للسـلطة المتعسفة سواء على مستوى القليل أو الكثير."[١]

٥- الانتماءات المحلية، والدين.

على الأرستقراط الطبيعيين أن يقوموا بمهامهم المرتبطة بالخدمات العامة على أكمل وجه تماماً مثلمـا يجب على الشخص ذو المواهب الأخرى أن يقوم بواجباته المختلفة المتعلقة بدوره فى الحياة على اكمل وجه. والناس فى سبيلهم لذلك إنما يظهرون التزاماً بحياة من الفضيلة المدنية. الحفاظ على هذا التوجه يعد مسـألة أساسية للتنظيم الصالح، والجيد للمجتمع. وقد دعم بيرك هذا الهدف دافعاً بأن حب الفضيلة إنما ينمـو مـن خلال الانتماءات المحلية المرتبطة بالأسرة، والجيرة، والمعتقدات المشتركة بما فى ذلك الديانة. بالنسبة لـ "بيرك" يصبح الوجدان الذى ينشأ لدى الناس نحو هؤلاء الأشخاص، وتلك الطرق من الحياة الأقرب مـنهم، أساساً لالتزام متواصل ومستمر لتدعيم معايير الحياة المدنية.[٢] كيف؟

عندما ننظر إلى المجتمع من زاوية أو منظور انتماءاتنا المحلية، كالأسرة، لن يصبح المجتمع بالنسـبة لنا عالم واسع بعيد عن شخصنا، عالم يشعر تجاهه كل فرد بشعور الاستغراب والبعد. بل سيصـبح ممـثلاً لإطار من الود والبهجة: فهو الحى الذى نشأنا به، الأصدقاء الذين نقضي معهم أوقاتاً جميلـة، المؤسسـات الدينية التى تمنحنا السلوان، وهو أيضاً تلك الحكومة المحلية التى نتفاعل معها بصورة يومية. فى النظر إلى المجتمع بهذه الطريقة تنمو لدى الناس مشاعر وجدانية تجاه تلك المسئوليات المدنية التى تحفظ طريقة الحيـاة فى المجتمع، وتقاليد الحياة العامة التى يعشقها الجميع. وبدلاً من مجتمع يتألف من مصالح متصـارعة فـى حالة حرب دائمة، لدينا هنا مجتمع موحد يقوم على انتماءات مشتركة.

أما عن الشيء الذى يعد ذا أهمية خاصة فيما يخص الحفاظ على احترام الفضيلة المدنية والمجتمع فهو الدين. فالإنسان بطبيعته "حيوان متدين" *religious animal* . وبالتالى فان الإلحاد ليس فقط منافياً للعقـل بـل أيضاً للغرائز الأساسية لدى الناس وهو من ثم "لا يمكن أن يسود طويلاً."[٣] والواقع أن الدين يعد بمثابة "أساس المجتمع المدنى، ومصدر كل الخير والراحة."[٤] ولم يكن لدى بيرك سوى الأستهجان أو النفور مـن الثـوار الفرنسيين الذين خربوا الحياة الدينية بهجومهم على الكنيسة الكاثوليكية وتهديدهم لممتلكاتها. إن الأفـراد فـى

[١] Burke, *Reflections on the Revolution in France,* ص 122.

[٢] Frohnen, *Virtue and the Promise of Conservatism: The Legacy of Burke and Tocqueville,* ص 84; also ص 85.

[٣] Burke, *Reflections on the Revolution in France,* ص 187.

[٤] المرجع السابق.، ص 186.

حاجة إلى فهم علاقتهم بالسماء، ومن ثم فعلى جميع المؤسسات الاجتماعية أن تدعم من "الـروابط العقليـة، والطبيعية التى تربط الإدراك، والوجدان الإنسانى بالسماء."[1] فالدين هو أساس أى مجتمع مدنى لأنه يعلمنا أن كل ما هو خير إنما يأتى من عند الله بما فى ذلك الفضيلة، والأساليب الصالحة، وبالطبع الدولة نفسها. وذكر بيرك: أن الناس "يدركون أن الله قد وهبنا طبيعتنا لتكتمل بفضيلتنا، وشاء أيضاً أن يحقق الوسائل الضرورية لهذا الكمال لذلك أراد لنا الدولة."[2]

إذاً فأعداء المجتمع المدنى إنما يتمثلون؛ حسب "بيرك"؛ فى من يدمرون تقاليد المدنية، والـدين باسـم المساواة، وهو ما كان يفعله المنادون بالثورة الفرنسية. وفى إزهاق تقاليد النظام الصالح لن تُفقد فـى هـذه العملية سوى شروط تأمين الحقوق التى يقوم عليها مجتمع مدنى صالح. وسيبين لنا "توكفيل" كما سنرى كيف أنه من الممكن الحفاظ على التزام "بيرك" بالفضيلة المدنية فى ظل اعتناق المساواة أيضاً. وقبل أن ننتقل إليه؛ أى توكفيل؛ من الضرورى أن نقدم بعض التعليقات الإضافية حول "بيرك".

٦- الهوية، والفضيلة المدنية عند بيرك.

كيف يمكن للهوية الفردية أن تتشكل فى مجتمع بيرك؟ يرى "بيرك" أنـه لا يمكـن تـأمين الحاجـات الأساسية للمرء إلا من خلال مجتمع يحمى حقوق كل فرد، ويكون متوقعاً منه المحافظة على تلك الفضـائل المدنية المرتبطة بالحصول على الحقوق. وإحدى المعانى المتضمنة فى هذا الإدراك أن المجتمع يستند علـى نظام طبيعى من القدرات يلعب فيه كل شخص دوراً معيناً. ومما يساعد على الحفاظ على الالتزام بإنجاز هذه الأدوار أن الأفراد ينظرون إلى أنفسهم كأشخاص مرتبطين بشكل وثيق، وحميم بالآخرين متمثلين على سبيل المثال فى الأصدقاء، والجيران. كما أن وجود شعور قوى من الالتزام الدينى يزيد من تماسك شعور المـرء بالمجتمع، وترابطه مع الآخرين الذين يشكلون جزء مكملاً لحياة المرء. وفى وضع كهذا يشعر الناس بأنفسهم كجزء من نظام طبيعى للمجتمع ومن ثم لن يكونوا عرضة وقتها للتشكيك فيه.

ومع تمتع هويات الناس بهذه القيم، والإفصاح عنها فى المجتمع المدنى الذى وصفه "بيرك"، ليس مـن الوارد أن يشكك الأفراد فى النظام الطبيعى الأخلاقى الذى من المتوقع أن يقبله الجميع. لن تكون هناك مفاهيم متصارعة للمجتمع كما هو الحال فى مجتمعنا الذى يدفع فيه البعض فى سبيل نظام طبيعى ويـدفع آخـرون ضده، أو الذى يدعم البعض فيه ممارسات دينية بينما يشجبها غيرهم. إنه ذلك التنـوع المعاصـر للـرؤى الأخلاقية الذى كان سبباً فى حجة "رولز" القائلة بوجود الكثير من المفاهيم الأخلاقية المختلفة يمت كل منهـا بصلة لهوية ذاتية معينة ينحتها الأفراد لأنفسهم. وقد رأينا كيف بحث "رولز" عن خلق طريقة تضمن للأفراد من ذوى المفاهيم الأخلاقية المختلفة أن يجدوا طريقة للعيش فى سلام فى ظل احترام متبادل لحقوق بعضـهم البعض. إلا أن هذا التعقيد أو التركيب الأخلاقى للحياة الذى تناوله "رولز" مـن خـلال مفهومـه الخـاص

[1] المرجع السابق.,ص 189.

[2] المرجع السابق.,ص 196.

بالإجماع المتداخل لم يقدر له أن يكون أحد البنود ذات الأهمية الرئيسية فى أجندة "بيرك". فالواقع أنه لو كان محتماً على "بيرك" أن يواجه قضية التعددية الأخلاقية فربما كان سيدفع بأن الحقيقة التى تعكسها هذه التعددية على إطلاقها هى أنها تمثل انتصاراً للفردية المدمرة التى تحث، وتحض عليها النظرة الكمالية *perfectionist* للحكومة والمجتمع.

٧- الكس دى توكفيل والالتزام بالمساواة.

نشر توكفيل *Tocqueville* المجلدين الأولين من بحثـه *"الديمقراطيـة فـى أمريكـا"* Democracy in America عام ١٨٣٥. ونشر الأخيرين منه عام ١٨٤٠.[١] وكان توكفيل عالم اجتماع، وسياسي نشـط فـى فرنسا.[٢] قدم لنا تحليلاً للأخلاق القومية الأمريكية؛ التى اسماها بـ "عـادات القلـب" *habits of the heart* أو الأفكار الرئيسية والآراء التى يعتنقها الأمريكيون، بالإضافة إلى ما قدمه من فهم للأفكار التى تشكل النظـرة العامة، والعادات الفعلية للأمريكان.[٣] ولم تكن الحرية بالنسبة لـ "توكفيل"؛ شأنه فى ذلك شأن "بيرك"؛ مجرد رخصة للمرء لعمل ما يحلو له، بل هى حق الانخراط فى تلك الأنشطة التـى تسـمح بهـا وتحـث عليهـا المعتقدات، والتقاليد القائمة. وفى الامتثال لمعايير ذلك النظام فإن الفرد فى مسار إعلاءه لحريته إنما يفصـح عن الفضيلة.

إلا أن كلاً منهما كانت له نظرة مختلفة تماماً للنظام الموجود الذى يمنح الحريـة الشـكل والنمـوذج. فبالنسبة لـ "بيرك" كان النظام الأرستقراطى؛ سواء الطبيعى أو الموروث؛ هو القوة المسيطرة التـى تملـك تشكيل الأمور فى المجتمع، ولكن بالنسبة لـ "توكفيل" كانت الحياة الأمريكية قد أحلّت النظام الأرسـتقراطى بالتزام جديد نحو الفردية والمساواة.[*] وقد سعى "توكفيل" إلى إظهار طبيعة الحرية فى إطار مجتمـع ملتـزم

---

[١] Alexis de Tocqueville, *Democracy in America,* ed. J. Mayer and Max Lerner, (New York: Harper and Row, 1966). See J. Mayer's essay in this volume, "Tocqueville's Democracy in America," ص ص.xi-xii

[٢] Mayer, ص ص.xiii-xvii

[٣] Tocqueville, *Democracy in America,* ص.264

[*] اكتشف "توكفيل" الديمقراطية فى أمريكا. وربما يكمن فى ذلك أصل تحليلاته الخارقة، والمبدعة كما يكمن أيضاً أصل حـدودها. زد على ذلك أن تفسير مؤلفاته يطرح عدد معين من الصعوبات المنهجية الطرائفية أوضحها ريمـون آرون إيضـاحاً كـاملاً (مراحل الفكر الاجتماعى، غاليمار، باريس، ١٩٦٧). وعليه إذا قمنا بدمج بعض الفصول من كتابه "*حـول الديمقراطيـة فـى أمريكا*"، ومن كتابه "*النظام القديم والثورة*" الذى حاول فيه تحليل أزمة تاريخية الثورة الفرنسية، أدركنا انه يقوم بتكوين "نمـط" المجتمع الديمقراطى تستخلص منه الاتجاهات الممكنة فى المجتمع المقبل. لكن بما إن السمات البنيوية للمجتمـع الـديمقراطى يمكنها أن تكون بعضها متصلاً بخواص المجتمع الأمريكى، وبعضها الآخر مستخرج من جوهر كل مجتمع ديمقراطـى، فـإن شكاً يحوم حول درجة تعميم الإجابات الصادرة عن توكفيل التى تبدو تارة منتسبة إلى الهوى والميل، وتارة منتسبة إلى النظـام البديل. فعندما يتخير توكفيل بكل وضوح ويقف أمام البديل إما أن يكون المجتمع الـديمقراطى اسـتبدادياً ، وإمـا أن يكـون ليبرالياً، فإن النموذج الأمريكى الذى يلهمه يمنعه بدون شك أن يتخيل الطريقة الإنمائية الديمقراطية الهشـة، لكـن الأصـلية، =

بهذه القيم الجديدة، وليس من شك انه فى سبيل ذلك اعتقد أن المجتمع الذى يعلى من شأن مـذهب الفرديـة يمكنه فى الوقت نفسه المحافظة على نظام ملكى. وهذا يعنى أن فى المجتمع الذى توجهه الروح الفردية يظل هناك إمكانية لوجود التزاماً بالفضيلة إذا كان للمصلحة الذاتية كما صـورها أن تُفهـم بالشـكل الصـحيح." والمصلحة الذاتية المفهومة بالشكل الصحيح تمثل ظرفاً يقوم الأفراد فيه بتتبعهم لحاجاتهم الخاصـة بطـرق تعلى فى الوقت نفسه من شأن خير أعم يتجاوز مصالحهم الخاصة. يقول "توكفيل" هنا أن "الأمـريكيين ... يتمتعون بتفسير كل فعل تقريباً لحياتهم على أساس مبدأ الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية."[١] وقد ظن "توكفيل" انه فى أمريكا كانت هناك فرصة طيبة أن تفهم المصلحة الذاتية فى ضوء هذه المصطلحات بالذات، ولكن كانت الفرصة سانحة أيضاً لعدم تحقق ذلك. فى الحالة الأخيرة كان المجتمع المدنى سيمهد الطريـق للطغيـان أو الدولة المستبدة. فما هو إذاً المجتمع المدنى فى حالة فهم المصلحة الذاتية بالشكل الصحيح؟ وما هى التهديدات التى يجب أن يواجهها المجتمع الأمريكى بغرض تأمين المجتمع المدنى وتجنب حدوث الطغيان؟

٨- الشغف بالمساواة.

هناك شغف بالمساواة فى أمريكا[*]، وهو شغف، مألوف بالنسبة للديمقراطية يتسم بقوة شـديدة بحيـث "يتخال كل ركن من قلب الإنسان، ويتمدد ليملأ الكل."[٢] والفردية *individualism* نهـج فـى الحيـاة تخلقهـا الديمقراطية وما تلتزم به من مساواة، ويزداد ترعرعها "كلما تساوت الظروف."[**] [١] وتشير الفردية إلى نهج

=

الخاصة بالمجتمعات الأوروبية. انظر "*تاريخ الأفكار السياسية*"؛ فرانسوا شاتليه، ترجمة د. خليل أحمد خليـل، معهـد الإنمـاء العربى، بيروت، ١٩٨٤. <المترجم>.

[١] المرجع السابق ،.ص .498

[*] امريكا التى زارها "توكفيل" هى امريكا جاكسون-جاكسون Jackson (١٧٦٧-١٨٤٥) كان رئيس الولايـات المتحـدة سـنة ١٨٢٩ وسنة ١٨٣٧- وكانت تقوم على ينابيع ديمقراطية، حسب الفهم الجفرسونى: حذر من الامتيازات والاحتكارات، رجوع إلى مبادئ إعلان الاستقلال، إبراز المساواة فى الحقوق. ففى حين كان هملتون يؤمن بالصراع الأساسي بين المصـالح، كـان جاكسون يعتقد أن هذه المصالح يمكن أن تتزاوج بانسجام وكان يقدر انه يجب حصر الحكومات ضمن صلاحيتها التى تقتصـر على حماية الأشخاص والأموال. <المترجم>.

[٢] المرجع السابق ،.ص .475

[**] تفوق توكفيل على بنيامين كونستانت ومجمل الليبراليين فى عصره بطرحه الواقعة الديمقراطية بوصـفها واقعـة محتومـة لا رجعة عنها؛ فقد كتب فى "*الديمقراطية فى أمريكا*" : "هناك ثورة ديمقراطية عظيمة تحدث بين ظهرانينا، الجميع يرونهـا، لكـن الجميع لا يحكمون عليها بالطريقة نفسها. فالبعض يعتبرها كشيء جديد ويتخذونها حدثاً عارضاً، وهم ما يزالون يـأملون فـى إيقافها، فى حين أن آخرين يرونها لا تقاوم، لأنها تبدو كأنها الواقعة الأشد تواصلاً، الظاهرة الأقدم والأكثر ديمومة التى عرفت فى التاريخ. إلا أنه لا مفر من التوضيح على الفور أن توكفيل يرى (وفى هذا تكمن أصالته الكاملة) أن هذه الواقعة الديمقراطية تتحدد انطلاقاً من مفهوم المساواة التى كتب عنها قائلاً: "إن التطور التدريجى لمساواة الظروف هو بالتالى حدث رحمانى، فهو يتمتع بمزاياه الأساسية: انه تطور شمولى، مديد، ينفلت كل يوم من القوة البشرية؛ وتخدمه كل الأحداث مثلما يخدمـه البشـر
=

للحياة يرى فيه الأفراد النهج الأفضل "لعزل" أنفسهم عن التعددية الهائلة داخل المجتمع وهو ما يتحقق لهم من خلال تقسيم أنفسهم داخل جماعات صغيرة من الناس مثل الأسر والأصدقاء. ففي هذا النظام أو الإطار يترك الفرد "عن طيب خاطر المجتمع الأكبر ليعتني بنفسه."[٢] وتعد الفردية؛ حسب توكفيل؛ اتجـاه "يحجـز منـابع الفضائل العامة" *dams the spring of public virtues* وقد تطيح في نهاية الأمر بالاعتبار فى جميع الفضـائل الأخرى أيضاً؛ حيث تصبح أساس لصيغة من الأنانية المتمركزة حول الذات. ومن ثم فالفردية تُرى كتهديـد لشكل من أشكال الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية أو لحياة تشتمل على اعتناء بالفضيلة المدنية.

وقد رأى توكفيل رغماً عن ذلك أن هناك إمكانية لتجنب هذه الحالة المؤسفة، وأن الفردية يمكن كبحها، وإخضاعها لمعايير المواطنة الصالحة. وفي صميم حجته نجد له رؤية تقول أن المجتمع الأمريكي يقدم لنـا تجربة تتمثل في مجتمع يقوم على المساواة، ويعلم جميع الناس تقاليد الفضيلة المدنية. ومحور هذه التجربـة هو مكانة الجمعيات التطوعية، والحكومة المحلية داخل المجتمع.

٩- الجمعيات التطوعية والحكومة المحلية.

السخرية التى تطرحها الديمقراطية وما تساعد على إفرازه من فردية أنها تجعل من النـاس أشـخاص "مستقلين، وضعافاً فى الوقت نفسه" *independent and weak* . فهم بإمكانهم الكد فى سبيل إتمـام أى شـيء لأنفسهم، فى الوقت الذى لا نجد أى منهم فى وضع يخول له التأثير فى زملاءه لمساعدته."[٣] ففى المقابل من المجتمع الأرستقراطى الذى يترابط فيه المتميزون حول هدف الطبقة المشترك متمثلاً فى حماية مكانتهم، نجد الشعب فى أمريكا متميزاً بالضعف لأنهم بحكم تساويهم مع بعضهم البعض يقف كل منهم وحيـداً، دون مـا يكون هناك التزام من أحد لمساعدة الآخر. الطريقة الوحيدة التى يمكن للأفراد أن يحشدوا بها القوة لإنجـاز أهداف معينة يحددونها بأنفسهم تتمثل فى تشكيل أنفسهم داخل جماعات. فبمجرد أن يتلقى الأمريكيون شعورا أو فكرة انهم يريدون أن يسبقوا العالم فى إنتاج شئ ما نجدهم يبحثون عن بعضهم البعض وبمجرد أن يتلاقوا فهم يتحدون."[٤] فالمشاركة مع الآخرين إنما تقوم لإنجاز عدد متنوع من الأغراض. والحقيقة أن هناك؛ حسب توكفيل؛ جمعيات لجميع الأنشطة، والمناسبات "للتنزه، لعقد السيمنارات، لبناء الكنائس، لتوزيع الكتب الـخ.[5] فالناس بتجمعهم مع بعضهم البعض يحصلون على قوة جماعية لإنجاز ما يسعون إليه مـن أهـداف. وفـى

=

كافة." وفى الولايات المتحدة يقترن هذا التطور لمساواة الظروف/تكافؤ الفرص بأوليات الحرية السياسية. انظر فرانسوا شاتليه؛ مرجع سبق ذكره. <المترجم>.

[١] المرجع السابق ،.ص 477.

[٢] المرجع السابق ،.ص 477.

[٣] المرجع السابق ،.ص 486; also, ص 648.

[٤] المرجع السابق ،.ص 488.

[5] المرجع السابق ،.ص 485.

المجتمع الديمقراطى "تحل الجمعيات محل الأشخاص ذوى النفوذ (فيما ينطبق على الأنظمة الأرستقراطية) الذين أطاحت بهم تساوى الظروف."[١]

والأهداف التى تُتبع فى هذه الأطر الاجتماعية تؤثر فى عدد أقل من الناس مقارنة بتلك الأنشطة الاجتماعية الواسعة التى قد تؤثر فى كل فرد داخل المجتمع. إلا أن الخبرة الخاصة بالمشاركة فى جماعات صغيرة مثل تلك المنخرطة فى مساعى الأعمال التجارية، يمكن أن تعلم الناس الفضيلة اللازمة المطلوبة لتتبع المصالح التى لا تضم فقط أعضاء الجماعة الخاصة بالمرء، بل أيضاً تلك المصالح الخاصة بكثير من الآخرين داخل المجتمع شاملاً ذلك من هم خارج الجماعة التى ينتمى إليها المرء. "وبقدر ما تشيع هذه الاهتمامات التجارية الصغيرة على نحو مشترك بقدر ما يكتسب الأشخاص بدون جهد مقصود، القدرة على تتبع أهداف عامة عظيمة. فهذه الجمعيات المدنية تمهد السبيل لأهداف سياسية."[٢]

وهذا هو الدرس الذى يمكن تعلمه على أفضل نحو فى ساحة سياسية تتميز؛ بفضل ما يوجد من واقع يتميز بالحرية السياسية؛ بالانفتاح على الجميع، وليس فقط على الأقلية الأرستقراطية كما هو الحال عند بيرك. فعندما يدخل الناس إلى الساحة السياسية فإنهم يتعلموا عقد المجادلات مع الكثير من المختلفين معهم، الذين بدون هذا الجدل قد يظلوا أغراب بالنسبة لهم.[٣] علاوة على ذلك ففى غمار هذه التجربة يجب على الناس أن يتعلموا إعادة تحديد مصالحهم الخاصة لتشمل حاجات الآخرين، وإن لم يفعلوا فليدركوا أنهم لن يجنوا شيئاً لأنفسهم. *حيث يحدد المرء أن من مصلحته الذاتية أن ينكر ذاته بحيث يتمكن من التفكير فى الآخرين* one defines as one's self-interest "forgetting about" oneself so that one can think about others.[٤] لقد استخدم الأمريكيون، حسب توكفيل، الحرية السياسية "لمكافحة الفردية التى تولدت عن المساواة ونجحوا فى ذلك،"[٥] لأنهم خلقوا فيما بينهم روابط لإنجاز غايات مشتركة."[٦] فهناك بعداً مشتركاً للمجتمع المدنى يعاود الظهور ثانية. فالأفراد داخل ما وصفناه من سياقات من شأنهم أن يطوروا من فضيلة الاحترام المتبادل، لتكون بمثابة أسس لمساعيهم العامة، أو أن يوجدوا لديهم القدرة على الاعتبار فى مواقف الآخرين فى مجرى تحديد المحصلات السياسية بطرق ديمقراطية.

وهناك إطار سياسي على درجة كبيرة من الأهمية تترعرع أو تتغذى فيه هذه الخبرة يتمثل فى بيئة الحكومة المحلية. لأنه فى غياب هيئة إدارية مركزية على المجتمع ككل لابد للمدن والأقاليم أن تُدار بواسطة حكومات محلية. هذه الحكومات المحلية يظهر الناس من خلالها قوة المبادرة حال بنائهم المدارس، والكنائس،

---

[١] المرجع السابق .,ص 488.
[٢] المرجع السابق .,ص 492.
[٣] المرجع السابق .,ص 482.
[٤] المرجع السابق .,ص 482.
[٥] المرجع السابق .,ص 482.
[٦] المرجع السابق .,ص 482.

والطرق، والتى تعكس كل منها حاجات المناطق المحلية. فى هذا السياق، يحافظ الناس على التـزام حـازم بفكرة مفادها انه من الواجب ألا يعتمدوا على حكومة قومية لرعايتهم، الاتجاه الذى بفضـله إنمـا يحمـون حريتهم.[1] كما أن تجربة انخراط المواطن فى حكومة محلية يساعد فى استمرار احترام المواطن للأمة ككل. والواقع أن الحاجات الخاصة بالمجتمع الأشمل، حسب "توكفيل" نجدها محسوسة فى كل مكان فـى امريكـا، وفهم هذه الحاجات للمجتمع ككل نجدها منسوجة فى آلة الحكومة المحلية، فمراعاة المرء لوطنه تتساوى إلى حد كبير بمراعاته لأسرته.[2]

هذه الخبرات من النوع المذكور فى هذه الجزئية لها أن تساعد فى تحقق مذهب "توكفيل" للفهم الأمثـل للمصلحة الذاتية." هنا لابد من توضيح أن هذا المذهب "لا يطمح إلى تضحيات عظيمة، لكنه كل يوم يحـث على تقديم بعض التضحيات الصغيرة."[3] فعندما تُفهم المصلحة الذاتية بالشكل الأمثل تصبح مرتبطة "بمواطنين منظمين، مرنين، معتدلين، حذرين، ضابطين لأنفسهم."[4] هذه العادات الخاصة بالفضيلة المدنية تسـاهم فـى جعل الناس قادرين على أن يصبحوا مواطنين صالحين يجعلون من حاجات المجتمع الأكبر علامات مرجعية مهمة فى حياتهم اليومية. لأنه بهذه العادات يمكن للناس أن يصيروا مواطنين يتناولون قضايا عامـة كبيـرة ليس من زاوية تلك الرغبة أحادية البعد لإنجاز غاياتهم فحسب، بل من زاوية استعداد للاعتبار فى حاجـات الآخرين بما فى ذلك حاجات المجتمع بشكل عام.

١٠- المادية والدين.

تُعضد الحياة الدينية من فكرة الفهم الأمثل للمصلحة الذاتية، ولكى نقف على أهمية الـدين مـن هـذه الناحية من الضرورى أولاً أن نناقش أحد أهم عواقب المساواة عند توكفيل وهى المادية. فالمساواة تخضـع جميع الناس إلى مقام مشترك من العقيدة تماماً مثلما يؤولون جميعاً إلى المكانة الاجتماعيـة نفسـها. وفـى المجتمعات الديمقراطية، "نجد الجميع متماثلين، ويكادوا يفعلون الأشياء نفسها."[5] فالقول بأن الجميع متساويين يمثل إقرار بأن الجميع يؤمنون إلى حد كبير بالمعتقدات نفسها فيما يخص الأمور المهمة فـى الحيـاة، وأن الجميع ملتزمين باتباع أى شيء يعتقدونه جميعاً على درجة من الأهمية. إذا ما هو الشيء الذى يتمنى الجميع اتباعه أو السعى وراءه؟ فى امريكا يتمثل الخير عندهم فى جني الأشياء المادية؛ الأشياء التـى تمثـل لـذة مباشرة، وسعادة لمن يملكها. "فهم يتشبثون بالأشياء فى هذا العالم كما لو كانوا متأكدين أن الموت لن يدركهم، ومن ثم تجدهم فى عجلة من أمرهم لانتزاع أى شيء فى استطاعتهم كما لو كانوا يتوقعون أنهـم سيقضـون

[1] المرجع السابق .,ص ص.85-83
[2] المرجع السابق .,ص .85
[3] المرجع السابق .,ص .499
[4] المرجع السابق .,ص .499
[5] المرجع السابق .,ص .590

نحبهم ما لم يستمتعوا به."[1] هنا تصبح خبرة حياة السوق، التى سعى فيها كل فرد لإدراك رغباتـه الماديـة بمثابة البؤرة الرئيسية لاهتمام "توكفيل" كما كانت بالنسبة لآخرين ممن تناولناهم مثـل "مـل". فكمـا يقـول "توكفيل" ، إن الناس فى المجتمعات أو الأنظمة الديمقراطية بحكم خضوعهم لأخلاق المساواة، وحياة السـوق يكون لديهم كثير من النوازع المختلفة، إلا أن كل منهم يدور حول نفس الشيء: السعي إلى الثـروة. وفـى الوقت نفسه يدرك كل امرءٍ أنه؛ بحكم ما يوجد من فروق فى الذكاء؛ سينتهى الحال بالبعض مـنهم بميـزات اعظم من غيرهم فى ظل وضع السوق. وهى الحقيقة التى تخلق بين الأفراد إدراكاً بأن المجتمع لـن يحقـق مطلقاً "ما يتوقون إليه من مساواة" ؛ المساواة التى يقنع فيها الفرد بما لديه، والتى لا يملك أحد فى ظلها مـن الميزات ما يزيد عن الآخرين. وبناءاً على هذا الإدراك ينظر كل فرد للأخر بنوع من القلق من أنه قد يمتلك ميزة تفوق ما لديه فيما يخص السعى وراء الثروة. على أية حال ففى عهد المساواة لا يجب أن يكون هنـاك من يملك من الميزات ما يفوق الآخر. بيد أن التساوى فى الظروف؛ بما فى ذلك الـذكاء؛ لا يمكـن بلوغـه بشكل كامل، وبما أن الجميع على دراية بذلك فنحن نراهم دائماً يعيشون فى قلق من أن ينجح الآخر فيما قـد يفشلون فيه. وهذا هو بعينه السبب فى ما نجده من "سوداوية غريبة" *strange melancholy* داخل المجتمعات الديمقراطية بما فى ذلك بالطبع امريكا.[2]

إلا أن متطلبات الحياة الجماعية تحتم على الأفراد أن يتعلموا الاعتدال فى سعيهم للذة المادية المباشرة. فهم فى واقع الأمر يجب أن يمارسوا درجة من الانضباط الذاتى بحيث يكونوا قادرين علـى إرجـاء اللـذة، والإشباع المباشر من اجل تحقيق أهداف بعيدة المدى. فعلى الشخص أن يكون قادراً على اجتناب الاسـتلاب لتلك الدفعة الأولى لأهوائه *first onrush of his passions* حيث يكون حينئذ قادر علـى التضـحية باللـذة أو التمتع اللحظى؛ دون تكبد عناء ذلك؛ من اجل مصالح باقية وممتدة لحياته ككل."[3] ولكن إذا ما حظي الرخـاء المادى بمكانة بارزة لدى الأفراد يصبح من الصعوبة تحقيق هذا الانضباط النفسي. هنا يأتى الـدين ليسـاعد على مجابهة المثالب، والآثار السلبية للمادية بمنحه إياناً رؤية أوسع وارحب للحياة. فالتجربة الدينيـة تحثنـا على التركيز فى حياة تتجاوز هذه التى نعيشها. وفى سياق حياة العالم الآخر يصبح السـعى وراء الأشـياء المادية اقل أهمية بكثير.[4] فإذا لم يملك الأفراد مفهوماً للمستقبل يتجاوز اللحظة الراهنة سيسقطون بسهولة فى براثن هذا النموذج أو ذاك من السلوك الذى يهدف وبصورة رئيسية إلى "الإشباع الفورى لأقـل رغبـاتهم، وسيبدو انه بمجرد أن يقنطوا من العيش الأبدى ستجدهم ينزعون نحو التصرف كما لو كانوا لن يعيشوا اكثر من يومهم هذا."[5]

---

[1] المرجع السابق .,ص .508

[2] المرجع السابق .,ص ص.510, 590

[3] المرجع السابق .,ص .501

[4] المرجع السابق.519 .,

[5] المرجع السابق .,ص .519

وبناء على مطلب المساواة، والتعزيز المادى للذات يصبح الضغط شديداً فى سبيل قصر العيش علـى اليوم الذى نعيشه. والواقع أن هذه النظرة قد تقلص حتى من قدرة الدين على إضفاء شعور بالمسـتقبل فـى أذهان الناس. يقول "توكفيل": إن الاهتمام بالمستقبل يعد شيئاً "لم يعد للدين ولا للظروف الاجتماعية أن تبثـه فى النفوس."[١] وقد ساور "توكفيل" أمل فى أن الحكومة قد تعيد بث الهم بالمستقبل فى نفوس النـاس بحيـث يمكنهم عن اتساع أفق ألا يحتفوا لهذه الدرجة بهذا التعزيز المادى للذات. واعتقد أنه إذا ما نجحت الحكومات فى هذا الشأن سيعود الناس إلى المعتقد الدينى. وهى اللحظة التى ستساعد فى استعادة أهمية القيم الأخلاقيـة والهم المدنى.[٢]

١١- مهددات المجتمع المدنى.

بيد أنه كانت هناك قوى قائمة فى المجتمع الأمريكى هددت بتدمير الشعور بـالالتزام نحـو الفضـيلة المدنية فيما يخص تدعيم الصالح العام. وفى هذه الحالة لا يتسنى لتجربة الجمعيات التطوعية، ولا الدين أن يضمنا وجود مجتمع قائم على الفضيلة المدنية. فأى أسباب تلك التى قدمها "توكفيل" لتبرير مخاوفـه هـذه؟ هناك سببين رئيسين: الأول له صلة باحتمال إهدار المواطنون لحريتهم السياسية، والثانى كانـت لـه صـلة بإخفاق امريكا فى الوفاء بالتزامها نحو المساواة لجميع المواطنين. وسنناقش فيما يلى تهديدات المساواة، ثـم نتبع ذلك بمناقشة السبب الذى جعل "توكفيل" يشير إلى أن الأفراد سيكونون على استعداد للتنازل عن حريتهم السياسية.

إن السود *black people*، وبحكم ما مروا به من عبودية، لم يكن متاح لهم أن يصيروا جزء من الحياة الطبيعية للمجتمع الذى كان يسيطر عليه البيض *white people*. فلم يكن الشخص الأسود ممتلكاً لأي شـيء حتى جسمه نفسه، ولم يتمكن من بيع قوة عمله بدون أن يجرم من قِبل المجتمع.[٣] هذه الممارسات كانت على النقيض مباشرةً من التقاليد السائدة فى المجتمع، والتى أكدت على المساواة. ورأى "توكفيل" فى معاملة السود سبباً لنشوب "ثورة عظيمة"[٤] *great revolution* . ففى المجتمع الذى تُعد فيه المساواة هى المعيار لابـد، وأن تخلق اللامساواة الظروف المهيأة التى تقود الأمريكان السود إلى الانخراط فى انقلاب يجنون من وراءه مـا كان البيض يمتلكونه بالفعل.

النمط الآخر من الطرق الضارة فى الحياة والذى كان مضاداً للمساواة تمثل فـى الحركـة الصـناعية *industrialization* .[5] فبيئة العمل التى وصفها "توكفيل" وضعت طبقة الملاك أو أرباب العمل فـى مجابهـة

---

[١] المرجع السابق .,ص .521
[٢] المرجع السابق.521 .,
[٣] المرجع السابق .,ص ص.94-292
[٤] المرجع السابق .,ص .614
[5] المرجع السابق .,ص ص.29-528

الطبقة العاملة، ومن ثم خلقت "أرستقراطية جديدة" كان تعويلها الرئيسي على تنظيم عمل الآخرين من اجـل تعزيز ثروة طبقة الملاك. ويدفع "توكفيل" هنا بأن فرص النجاح فى مجال الإنتاج تزايدت بسبب أن الحاجـة لاقتناء المنتجات المصنعة صارت اكثر انتشاراً بعد أن أصبحت الظروف فى المجتمع اكثر تكافؤاً. فكل فـرد متساو مع الآخر له الحق فى امتلاك ما يمتلكه أى فرد آخر. ولجعل هذا الأمر ممكناً كان لابـد مـن إنتـاج السلع بتكلفة أرخص كثيراً بحيث يمكن لجميع الناس أن يمتلكونها. إلا أن كفاءة الإنتاج لا يمكن تحقيقها بدون أن تجد الأرستقراطية الإنتاجية الجديدة طرقاً للتسخير الأمثل لناتج القوة العاملة. وفى سبيل هذا أدخلت طبقة الملاك تقسيم العمل إلى المجتمع، وكان على العمال الذين يريدون كسـب عيشـهم أن يلتحقـوا بالمصـنع، وينتجون السلع بما يتفق مع نماذج العمل التى أقرتها العملية الجديدة الأكثر كفاءة. وبالتالى فان العامل الـذى كان من قبل حرفياً ماهراً قبل إرساء هذا النظام الصناعى تراه متنازلاً الآن عن حرفته لكى يصبح عاملاً فى المصنع. فلم يعد لديه خياراً فى بيع قوة عمله إلى طبقة الملاك؛ كما سيشير ماركس؛ تلـك الطبقـة التـى استخدمت هذه القوة لتعزيز وضعها وثروتها على حساب الطبقة العاملة... وأى حساب كـان! لقـد أصـبح العامل غير قادر بعد ذلك على تنمية مهاراته كحرفي، واصبح منتمياً كليةً لعملية الإنتـاج الصـناعى التـى تمتلكها الأرستقراطية الجديدة وزادت التفرقة أو انعدام المساواة بين الطرفين الملاك، والعمـال. وفـى هـذا السياق؛ مثلما كان الأمر فى مشكلة عبودية السود؛ يستعصى فهمنا على كيفية المحافظة على التزام بالصـالح العام يقوم على الفضيلة المدنية فى ظل هذه العداوة الدفينة الموشكة على الانفجار.

أما التهديد الأخير للفضيلة المدنية فقد تمثل فى فقدان الحرية السياسية. فكما سبق وأشرنا انتاب توكفيل خوف من أن يؤول الحال مع مرور الزمن إلى طغيان السعى وراء المنافع المادية الذى يمثل محوراً أساسـياً فى حياة دولة صناعية جديدة على الدين وآثره الإيجابى فى تأهيل الأفراد وتزويدهم بالفضيلة. وساور توكفيل قلق من أن يتحول المجتمع الأمريكى إلى بيئة من الأشخاص المتماثلين المتساويين الملتفين دائماً حول سـعى وراء لذات تافهة مبتذلة يتخمون بها أنفسهم.[1] هذه الأنماط من الناس لا توجد إلا لنفسها فقط وليس لديهم أدنى هم بالآخرين بما فى ذلك وطنهم. وبما انهم فاقدين الاهتمام بالشئون العامة، ولا يتوفر لهم وقت لـذلك، فهـم يتطلعون إلى شخص ما يرعى مصالحهم. هنا يكون إهدار الأفراد لحريتهم السياسة عن بكرة أبيها، وهم فـى ذلك يحولون الدولة إلى كيان أبوي يطلبون رعايته. وتعمل الدولة "عن امتنان من أجل سعادتهم، ولكنها بسبب ذلك ترغب أن تكون الفاعل، والقاضى الأوحد. أما عنها فستوفر لهم الأمان، وتتنبأ بلوازمهم وتمـدهم بهـا، وتسهل من متعهم، وتدير أهم اهتماماتهم، وتوجه وتدير صناعتهم، وتضع القواعد لتعهداتهم وتقسيم إرثهـم.[2] وفى هذا السياق تصبح "ممارسة الاختيار الحر اقل نفعاً وأندر حدوثاً." والواقع أنه للمحافظة على هذه الصيغة الأبوية للحكومة لابد أن يخضع الأفراد لمزيد من التحكم من قبل هؤلاء المتولين للسلطة، وفى النهاية يصبح

---

[1] المرجع السابق ,.ص .666

[2] المرجع السابق ,.ص .667

كل مواطن بمرور الزمن مستلباً بالاستخدام الأمثل لما يملكه من قدرات."[1]

يبدو كما لو كان "توكفيل" يصف ورطة الكثير من الناس فى حياتنا المعاصرة فى ظل ما يهاجمه كثير من المحافظين بصفته دولة الرفاهية. فطبقاً لهذه الرؤية يصبح الناس معتمدين على دولة تمارس الحكم فـى صورة دولة ديكتاتورية تحسن على رعاياها *benevolent dictatorship*. وقتئذٍ لا تعد هناك حاجـة للطـرق القديمة للاستبدادية؛ خصوصاً التعذيب، والوحشية؛ فى الحفاظ على إحكام القبضـة والسـيطرة فـى العـالم الحديث. ففى هذا الشكل الجديد من الدولة المستبدة تلجأ الدولة لوسائل ألطـف فـى إخضـاع المـواطنين. والطغيان الذى ساور توكفيل قلقُ بشأنه نراه يستخدم أشكالاً أكثر لطفاً من تلك التى استخدمت من قِبل أنظمة الطغيان من الطراز القديم. فالطغيان الجديد "من شأنه أن يحط من شأن الإنسان بدلاً من أن يعذبه."[2]

١٢- "توكفيل"، والهوية، والفضيلة المدنية.

يضع الفرد فى مجتمع "توكفيل" نفسه فى ظل تقاليد أو عادات من شأنها الإبقاء على المساواة التى تمثل ضرورة لمحافظة الناس على حريتهم وحقوقهم الشخصية. وعلى خلاف "بيرك" كان للفـرد "التـوكفيلي"؛ إذا جاز التعبير؛ أن يشكك فى الأشكال الطبيعية للنظام الاجتماعى التى تضع الناس فى أدوار مختلفـة وتسـمح لنخبة منهم أن تحكم وفقاً لمكانتهم المعززة فى الهرم الاجتماعى. ولكن بالنسبة لـ "توكفيل" تظهر المسـاواة فى أبهى صورها داخل أنظمة تتيح للأفراد أن يشتركوا فى الأنشطة المستمرة للحياة الجماعية، والحكومـة المحلية، وفى صياغة أهداف، وغايات الجماعة، والحكومة المحلية. كما يجب على الأفـراد؛ فـى مجتمـع توكفيل؛ أن يفصحوا عن فضائل مدنية معينة من قبيل ضبط النفس، والاعتدال كأساس للحفاظ علـى منـاخ ملائم للمشاركة الديمقراطية. ولكن على نفس درجة الأهمية سيكون هؤلاء الأفراد؛ بفضـل قـدرتهم علـى صياغة حلول لمشكلات عامة فى أطر الحكومة المحلية؛ أشـخاص مسـتقلين تمامـاً لا يتطلعـون لرعايـة الحكومة. علاوة على أن الأفراد فى مجتمع "توكفيل" سيكونون أناس من شأنهم أن يسعوا لاجتناب الوقوع فى إغواءات المادية. وفى سبيلهم لهذا فإنهم فى سعيهم نحو المنافع المرتبطة بحياة تعظم من المادية سيكونون فى ريبة من أمرهم للسماح بهذه الأخيرة أن تسيطر على المجتمع. لأنه فى تلك الحالة سينتهى الأمر بالبعض إلى أن يكون افضل حالاً من الآخرين. وقتئذ ستقل الدولة من مكانة الاستقلالية الاجتماعية لبقية المجتمع.

١٣- مدخل إلى "مايكل اواكشوط"، والمجتمع المدنى.[3]

"مايكل اواكشوط" *Michael Oakeshott* فيلسوف بريطانى محافظ من فلاسفة القرن العشرين، يهـاجم

---

[1] المرجع السابق ,.ص 667.

[2] المرجع السابق ,.ص 666.

[3] I will refer to Oakeshott in two major works, *Rationalism in Politics and Other Essays,* (London: Methuen, 1962) and *On Human Conduct,* (Oxford: Clarendon Press, 1975).

المنظور العقلانى *rationalist perspective* فى السياسة لأن النظرة العقلانية بالنسبة له تحيل المعرفة بالعـالم إلى مجرد نظام من المبادئ، والقواعد أو إلى مجرد رؤية تنزع إلى الكمال ناكرة أى اهتمام بـالتنوع، غيـر مقدرة "للأثر التراكمى" للخبرة.[١] فالخبرة عنده؛ أى العقلانى؛ لا تعد ذات أهمية إلا فقط فى ملاءمتها لخطـة نظامية *systematic scheme* ؛ مثل تلك التى قدمها هيجل؛ لإظهار القصد والغاية الكلية من الخطة التى تمثلت عند هيجل فى الكشف بمرور الوقت عن أهداف أخلاقية، ومعنوية فى التاريخ. ولكن لكى نفهم السياق الفعلى لحياتنا يجب؛ حسبما يرى "اواكشوط" شأنه فى ذلك شأن "بيرك" و"توكفيل" أن نطرح الخطط العقلانية الخاصة بصيغة مثالية *perfected form* للنظام الاجتماعى جانباً، وبدلاً من ذلك نركز على الطرق "العرفية أو التقليدية" فى إتيان الأشياء.[٢] بمعنى آخر يجب علينا أن نفهم السياق اليومى للحياة التى يتخذ فيـه النـاس القـرارات ويأتون الأفعال. وفى انتحاء هذا المنهج يمكننا أن نفهم وبأفضل شكل كيف هى حياتنـا، "مؤهلـون بمعرفـة حقيقية، وواقعية ملموسة للمصلحة الدائمة واتجاه حركة المجتمع."[٣] وإمدادنا بفهم للسياق الفعلى للحياة، وأيضاً مناقشة رؤيته للسياسة التى تبزغ فى وضع كهذا كان هو الهدف من كتاب اواكشوط "*عن السلوك الإنسـانى*" On Human Conduct.

١٤- الفاعل الحر عند اواكشوط.

يستند فهم اواكشوط للحضارة الأوروبية إلى مفهوم للفرد كـ "فاعل حر" *free agent* . فالفاعل الحـر عند اواكشوط شخص يتميز بـ "الذكاء" *intelligence* . ذكاء يتيح للمرء التعرف على طبيعة الأوضاع التـى يعيش فيها. ماذا يعنى اواكشوط بأوضاع المرء؟ إنه يشير إلى أن كل منـا يشـارك فـى وضـع تحكمـه إجراءات، وممارسات أخلاقية متدبرة للعواقب.[٤] والمقصود بالممارسة *practice* "طريقة خاصة فـى الحيـاة يمكن أن ينخرط فيها الأفراد فى مجرى تتبعهم لأهدافهم. وبناء على هذا تـدل الممارسـات علـى قواعـد، وأعراف، ومعايير أو شرائع أساسية يتحتم على من ينخرطون فى ممارسة معينة أن يتبعوها. وهناك كثيـر من الأنماط المختلفة من الممارسات، وبالتالى قواعد كثيرة ومختلفة تحكمها. على سبيل المثال؛ دعونا نكتفـى بالقليل فقط من هذه الممارسات؛ هناك ممارسة التدريس، وممارسة الطب، والمحامـاة، والأبـوة، وهكـذا.[٥] والشخص الذكى هو من يفهم طبيعة القواعد التى تحكم الممارسة، ويكيف نفسه وفقاً لهـا. والإخفـاق فـى التعرف على القواعد المشتركة للسلوك المستخدم فى التنظيم، والحد من التفاعلات وكبحها لا يلام عليه سوى من أخفق. على سبيل المثال إذا كان لى أن أسعى لممارسة مهنتى فى التدريس خارج معايير مهنة التـدريس ساكون فاشلاً كمدرس. هذه المعايير تتطلب منى أن أقوم بإعداد محاضراتى، وأن احترم وجهة نظر الطلاب

---

[١] Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays,* ص ص .2-1 ,7-5 ,11-10

[٢] المرجع السابق ،.ص .10

[٣] المرجع السابق ،.ص .22

[٤] Oakeshott, *On Human Conduct,* ص ص.35-234

[٥] المرجع السابق ،.ص ص.57-55

الخ. فإذا قمت بإلقاء محاضرة بدون إعداد وبدون احترام للطلاب لن أكون قادراً على تتبع خيارات مهنتـى، ولا على الانخراط فى الأنشطة العامة التى يشار إليها بالتعليم، والتعلم.

والشخص يكون فاعلاً حراً عندما لا يكون مدفوعاً بدوافع بيولوجية أو دوافع أخرى. إنه قادر على فهم الممارسات الأساسية التى يجب أن يوفق نفسه وفقاً لها فى مجرى الانخراط فى أنشطة من اختيـاره؛ مثـل التدريس أو الأبوة الخ.[1] ومن ثم سيبدو الشخص غير الحر، وبحكم ما لديه من عواطف خارج السيطرة، غير قادر على فهم الممارسات التى يجب عليه تعلمها بغرض الانخراط فى أنشطة داخل المجتمع يختارها بذاتـه. والناس أحرار لأنهم أفراد أذكياء قادرون على فهم الممارسات المختلفة للمجتمع ومن ثم فهم قـادرون علـى استخدام هذه الممارسات فى المشاركة فى أنشطة تعد الأهم بالنسبة لأنفسهم. ومن ثم يصبح السؤال: أى نوع من الأطر الاجتماعية يمكن أن يكون الأفضل لتأمين حياة الفاعل الحر؟ وأى نوع مـن الأطـر الاجتماعيـة ستحبط هذه الحياة؟

١٥ - المجتمع المدنى *Civitas* والمجتمع الأشمل *Universitas*

يقارن "اوالكشوط" بين المجتمع المدنى civitas والمجتمع الأشمل universitas . وهما صيغتين للحيـاة يوجدا فى أوروبا الحديثة يسود بينهما حالة من التوتر. والمؤكد هنا أن المجتمع المدنى civitas يمثـل صـفة مثالية للمجتمع، لا يمكن على أية حال أن توجد فى صيغة مكتملة. ورغم ذلك هناك نماذج من طرق الحيـاة أو الممارسات السائدة توحى بإمكانية حدوثها.[2] ومثلما أشرنا للتو، هناك الكثير من الممارسات المختلفة التـى تتعلق بعدد متنوع من الأنشطة المختلفة التى قد يختارها الأفراد، بداية من الطب، وتكوين أسرة إلى الشراء، والبيع الخ. وفى المجتمع المدنى تحدد هذه الممارسات فى ضوء "قواعد للسلوك" *rules of conduct* يجب على الأفراد المشاركين معاً فى إحدى الممارسات أن يتبعوها. وباتباع قواعد الممارسة يفهم كل طرف فى علاقة، محكومة بممارسة معينة، ما يتوقعه من الآخر وكيف يفسر أفعال الآخر.[3] وهنا فنحن نعترف بسلطة شـروط معينة فى إتيان أفعالنا أو تصرفنا.[4] على سبيل المثال، بحكم ممارسة الشراء، والبيع فإننى كمشـترى أكـون على دراية بما يمكن توقعه من البائع عندما أتعامل معه، وبالطريقة نفسها يفهم البائع سلوك المشـترى فـى ضوء هذه الممارسة، ممارسة الشراء والبيع. فى المقابل نجد المجتمع الأشمل universitas عبارة عن صيغة من المجتمع يقر فيه جميع الأعضاء بأهداف مشتركة، يوفق كل فرد فى المجتمع نفسه وفقاً لها. هـذا النـوع من الارتباط يشير إلى "غرض مشترك محدد فى مجرى تتبع غاية أساسية يقرها الجميع."[5] وفـى الامتثـال

---

[1] المرجع السابق .,ص ص.35-234

[2] المرجع السابق .,ص .108, 180-81, 203

[3] المرجع السابق .,ص ص.13-112

[4] المرجع السابق .,ص .201

[5] المرجع السابق .,ص .203

للمعايير المرتبطة بتحقيق الغرض العام تكون قدرتنا على الانخراط فى تنوع واسع من الأنشطة المرتبطة بالفعل الحر مفيدة جداً من اجل تحقيق الغرض المشترك أو الغاية الأساسية.

ومن ثم لو افترضنا أن المجتمع المدنى قد اصبح النمط الرئيسي فى الحياة الأوروبية الحديثة لكان "للنزوع نحو إرساء 'الحرية' الغريزية داخل الفعل أن يصير الهم الأساسي للمجتمع. لكانت الفضيلة المدنية الرئيسية فى المجتمع هى الاستقلالية الشخصية التى تكتسب من خلال اكمل فهم ممكن للقواعد التى تحكم الأنشطة التى يرغب الشخص فى الانخراط فيها. فرغم أن فكرة المجتمع المدنى تظل فى النهاية قوية فى أوروبا إلا أنها لم تتحقق كاملة، ولم تصبح النمط الرئيسي فى الحياة، وبدلاً منها برزت الصيغة الكلية universitas أو ما اسماه اوكشوط أيضاً بـ "مؤسسة المشروع الإلزامى" *compulsory enterprise association* كنمط سائد فى الحياة.[1] عندما يكون هذا النمط من الارتباط هو المحدد لـ "صفة الدولة"، بالإضافة إلى التعهد بصالح عام وأساسي فإنه يرسى دعائم عهد من حكم طبقة إدارية أو حكومة تفرض نظاماً على الجميع على أمل تحقيق الغايات المنظورة. فى هذا السياق على الأفراد أن يكيفوا حياتهم وفق حاجات معينة لتقتصر على تلك الأنشطة التى يقرها الغرض السائد، والطبقة الإدارية المنفذة لهذا الغرض. فالحكومة كمؤسسة تمثل مشروع إلزامى إنما تقدم خيارات أساسية للناس بصدد طريقة عيشهم، وغالباً ما يكون هؤلاء الناس غير قادرين أو ليس لديهم الاستعداد لأن يقوموا بتلك الاختيارات لأنفسهم.[2]

١٦- المجتمع المدنى، والسياسة، والحكومة.

تشير الحياة السياسية فى المجتمع المدنى إلى حق المواطنين فى مراقبة، وتقييم القواعد التى تحكم الأنواع المختلفة من الممارسات، لتحدد ما إذا كان من الضرورى تغيير أو تعديل هذه القواعد. فهناك داخل المجتمع المدنى مجموعة من "الإجراءات المعروفة" *known procedures* يتم بمقتضاها هذا الجدال، والبحث. وما يقصده اوكشوط بهذه الإجراءات هنا إنما يتمثل فى قواعد العملية السياسية التى تحكم سن القوانين وتعديلها.[3] ففى نظامنا السياسي (للولايات المتحدة-المترجم) نجد أن المناقشات، والقرارات ذات الصلة بالقواعد الحاكمة للمجالات المختلفة من النشاط لابد أن تسن بما يتوافق مع عملية سن القوانين التى أرسى دعائمها دستور الولايات المتحدة. على سبيل المثال لنقل أننا بعد إجراء ما هو معتاد من تشاور فى الكونجرس سلمنا بوجود حاجة لتغيير الطريقة التى تستخدم بها الساحات العامة من أجل أغراض الاستجمام. ففى الوقت الحاضر نجد أن القواعد لا تسمح بهذا المدى والتنوع الواسع من الأنشطة التى يطالب بها الناس. فالساحات العامة تسمح بالتنزه، والصيد ولكنها لا تبيح قيادة الدراجات البخارية. المشكلة التى قد تظهر هنا أن المتنزهين لا يريدون منح مساحة إضافية لرائدى الدراجات البخارية مما قد يحدوا بهؤلاء الأخيرين أن يدخلوا

---

[1] المرجع السابق.,ص .274

[2] المرجع السابق.,ص ص.157-58, 205-06, 264, 274

[3] المرجع السابق.,ص .161

فى مناطق مخصصة طبيعياً للمتنزهين. وعندما يحدث أن تدخل الدراجات البخارية فى مسارات التنزه فقـد يعتقد المتنزهون أنهم قد يتعرضون للإصابة، وأن ممرات المتنزهين كذلك ستتعرض إلى التلف. التحدى أمام العملية السياسية فى موقف كهذا يتمثل فى تحديد القواعد التى تتيح جميع الأنشطة المختلفة التى قـد يختـار الأفراد؛ باختلاف نمطهم؛ الانضمام إليها أثناء وجودهم فى الهواء الطلق.

إن دور الحكومة فى الوضع السياسي للمجتمع المدنى يتمثل فى إيجاد طرق من شـأنها التقليـل مـن التصادمات *collisions* بين "المواقف المتصارعة؛ بحيث يمكن تحديد قواعد للسلوك تتيح للأفراد المشاركة فى تلك الأنشطة التى يختارونها لأنفسهم. وهنا لا تصر الحكومة على أن يتقبل جميع المواطنون فى ظـل نمـط المجتمع الأشمل universitas طريقة الحياة التى تطرحها رؤية قاعدية للمجتمع الأفضل المنتظر، بـل تقـدم طريقة للتوفيق بين الحاجات المتباعدة بحيث يمكن لسائقى الـدراجات البخاريـة، رجوعـاً إلـى المثـال، والمتنزهين أن يستمتعوا- دون صراع- بالمتنزهات، والهواء الطلق.[1] فى وضـع مـن هـذا النـوع تقـدم الحكومات قواعد للسلوك ليس من شأنها فرض أهداف جماعية على الناس بل لتمكنهم من "اتباع أنشطة مـن صميم اختياراتهم بأقل قدر من الإحباط."[2]

ومع ذلك فالسياسة التى لا يدور حولها المجتمع المدنى تعد علـى الدرجـة نفسـها مـن الوضـوح. فـ"اواكشوط" لم يكن ليستخدم كلمه *السياسة* politics ليشير إلى ذلك السعى المحصور فى الأشياء التى تسهل من الرغبة فى مجرد الإشباع. "لسنا فى حاجة إلى كلمة "سياسة" لنميز الانخراط فى رغبات مشبعة أياً كانت تلك الرغبات."[3] لأنه فى السياسة التى تبغى الإشباع نجد جميع الأمور محصورة فى إقامة نظام لتوزيع تلـك المنافع التى تشبع الرغبات الأساسية. وقد ناقش "رولز" كما رأينا مبادئ العدالة فى توزيع المنافع العامة التى يحتاجها جميع الناس، وكانت توقعات "رولز" أن النظام السياسي، والاقتصادى من شأنه أن يوزع المنافع بما يتفق مع هذه المبادئ. وقد حدد الناس فى واقع الأمر هذه المنافع فى إطار مـا اسـماه بالوضـع الأصـلى كضرورة لتأمين الرغبات الأساسية.

ولكن فى التأكيد على إشباع الرغبة فنحن؛ حسب اواكشوط؛ نقلل من التوكيد على شـيء لـه نفـس الأهمية إن لم يكن اكثر. فهو يرى أن المجتمع المدنى فى قدرته على تحقيق تنوع من الممارسات التى مـن الممكن للأفراد اختيار المشاركة فيها، والغرض الذى يمكن أن يكون لدى الناس فـى الانتفـاع مـن هـذه الممارسات، من شأنه أن يقدم سياقاً يقدر الأفراد فيه على الانخراط فى أنشطة تجلب ممارستها مشـقة لهـم. وهذه الرؤية تمثل جوهر ما يدعوه اواكشوط بالنزعة المحافظة *conservatism* . فهناك بالنسبة له *"علاقات لا ينتظر من ورائها نتيجة بل يتم الانخراط فيها لكونها هدف فى حد ذاتها والاستمتاع بها يكون لمجرد ماهيتها*

---

[1] Oakeshott, “On Being Conservative,” in *Rationalism in Politics,* ص ص.92-188

[2] المرجع السابق.,ص .184

[3] Oakeshott, *On Human Conduct,* ص .162

وليس لما تمنحه."[١]

There are relationships…in which no result is sought and which are engaged in for their own sake and enjoyed for what they are and not for what they provide.

على سبيل المثال، إن المتعة التى ينتظرها لاعب البيسبول من هذه اللعبة تنبثق عن نشاط اللعبة نفسها. فبالنسبة للاعبى البيسبول يجب أن يكون الشيء الممتع فى اللعبة (ونحن نعلم بالطبع أن هذا ليس هو الحـال دائماً، خاصة مع الإضرابات فى الأعوام الأخيرة)* هى تلك الأنشطة المرتبطة بفعل اللعب نفسـه: ضـرب الكرة، المراوغات الميدانية، الجري وراء الهدف ... الخ. فاللاعب يحب اللعبة لنفسها، بما فى ذلـك جميـع العناصر المرتبطة بها مثل الملعب، وفرق التشجيع، والإثارة. وهذه الأشياء ترمز للمكان الذى يمكن للاعـب فيه الانخراط فى أنشطة تعد ممتعة فى حد ذاتها. وبالإضافة إلى الرياضيات هناك الكثير من الأنشطة التى قد يسلم اواكشوط بأنها ممتعة فى حد ذاتها، ومن اجل ذاتها؛ وقد يشير فى ذلك إلى الصداقة،[٢] والمهام الفكرية ، والاستماع إلى الموسيقى، أو مشاهدة الفنون الجميلة، ومساعدة الآخرين فى حاجاتهم، وحب الآخـرين الـخ. والنزعة المحافظة بالنسبة لـ "اواكشوط" تشمل "جميع الأنشطة ... التى لا يكون البحث عـن المتعـة فيهـا منطلقاً من النجاح فى مشروع ما، بل من ألفة الانخراط فى هذه الأنشطة."[٣]

والمؤكد هنا انه لا يمكن لجميع العلاقات فى المجتمع المدنى أن تكون على نمط ما تحتفى به النزعـة المحافظة عند اواكشوط. فالواضح أن بعض العلاقات فى المجتمع المدنى لا يتم الانخراط فيها لمجـرد مـا يرتبط بأنشطتها من لذات، بل لأن هذه الأنشطة تمنح شيئاً مرغوب. على سبيل المثال يبحث المشترى عنـد البائع عن منتج، والعامل يبغى الأجر من ربيب عمله، وهكذا. ومن الخطأ أن ندفع بأن ما يجعل هذه الأنواع من العلاقات ممتعاً هو مجرد القيام بأداء ما يرتبط بها من أنشطة. فالناس إنما يسـتمتعون بالشـراء عنـدما يمكنهم شراء ما يريدون من سلع بأسعار معقولة فى نظرهم، كما أنهم يستمتعون بالبيع عندما يحققون ربحـا جيداً، وهكذا. ولكن القليل منهم هم من يستمتعون بهذه الأنشطة لمجرد أنهم يؤدونها.[٤]

على أية حال حتى عند مناقشتنا لأمور فى المجال السياسي ذات صـلة بالأنشـطة التـى لا تمـارس للغرض فيها فى حد ذاتها، بل من اجل تحقيق أغراض بعينها، فإن همنا هنا؛ من وجهة نظر اواكشوط؛ لابد أن يكون منصباً فقط على تحديد قواعد النشاط، وليس بجعل هذا النشاط بالقدرة على إنجاز غايات بعينها تقدم منافع محددة، وتشبع رغبات معينة بالنسبة لبعض الناس. على سبيل المثال فى مناقشة العلاقة بين المـلاك،

---

[١] Oakeshott, "On Being Conservative," ص ص.176-77.

* يود الكاتب أن يشير إلى أن الاحتراف، والبعد التجارى قد طغى أيضاً على اللعبة إلى حد تضارب المصالح الذى وصـل إلـى إضراب اللاعبين اعتراضاً على وضع أو مشكلة معينة، وهو ما ينفى بالطبع أهلية اللعبة كمثال استخدمه الكاتب للتدليل علـى أشياء ممتعة فى ذاتها. <المترجم>.

[٢] المرجع السابق.,ص .177.

[٣] المرجع السابق.,ص .178.

[٤] المرجع السابق.,ص .176.

والعمال لابد أن يكون اهتمامنا منصباً على تحديد القواعد التى تحكم الأنشطة الخاصة بكل طرف فى علاقـة هذه الأنشطة ببعضها البعض. ولن نكون حينئذ بصدد تحديد قدر وأنماط منافع محددة يجب أن يخرج بها كل طرف، مثل معدلات الربح بالنسبة للملاك، أو مستوى معين من الأجور والمنافع بالنسبة للعمال. وفى إطـار ما يحكم علاقة المالك بالعامل من قواعد يكون كل طرف حر فى السعى لتحقيق ما يربو إليه من غايات مـن قبيل الأجور أو الأرباح بالنسبة لكل طرف. تتجسد وجهة النظر هذه فـى سياسـة المجتمـع المـدنى عنـد اواكشوط، تلك السياسة التى تتمثل خطتها أو أجندتها الرئيسية فى إعلاء الاهتمام بتحديد القواعـد الأساسـية الحاكمة للممارسات المتنوعة فى المجتمع، وفى الوقت نفسه تجنب مسألة جعل السعى وراء غايـات بعينهـا لإشباع رغبات خاصة بمثابة النشاط الرئيسي للسياسة.

ومع ذلك نجد أن الاقتصاد السياسي الحديث والسياسات الحديثة إنما تدور حول وجهة النظر الأخيـرة. والسبب فى هذا الوضع هو النفوذ الشديد لاقتصاد يشدد على إشباع الرغبات الكثيرة للناس بما يتفق مع دولة ملتزمة بإقامة هذا النوع من المشروع الاقتصادى. فى هذا السياق نجد انه متاح للناس شراء ما يبتغونه فـى هذه الحياة، حيث يسعى كل شخص لإحراز كل ما يقدر عليه من منافع. إلا أن هذا النوع من وضع السـوق يكون معرضاً لمشكلات مختلفة بما فى ذلك، وعلى حد ما يذكر اواكشوط، "أعداء خارجيين وفسـاد داخلـى" *external enemies and internal corruption* . ومن ثم يبات مطلوب من الدولة التدخل لحماية وضع السوق من أعدائه، الأمر الذى لا يتحقق لها إلا عندما تكون قادرة على ترسيخ نفسها كمؤسسـة فعالـة للمشـروع الإلزامى. ومن خلال دورها هذا تقوم الدولة بإدارة الاقتصاد من خلال تشكيل المنظمات البيروقراطية التـى تنظم عمل المجتمع. حيث ينظم العمل على أكمل وجه ممكن من الكفاءة، ثم يتم بعد ذلـك توزيـع المنـافع الناتجة عن هذا العمل على أعضاء المجتمع. مع ذلك فنحن أعلم بما يتكبده الناس من جراء هذا الـنهج فـى الحكم. فالأفراد يأخذون دوراً يحدد مهامهم فى المجتمع حتى فى إطار كونها ضامنة لمنافعهم الأساسية. وبمد هذه القاعدة على استقامتها نجدهم؛ أى الأفراد؛ متقبلين لتلك الحياة التى يقوم على تنظيمها فـاعلون أقويـاء متحكمون فى المنظمات البيروقراطية التى يجد الناس جميعاً أنفسهم فيها. وعلى اثـر ذلـك لا يعـد النـاس قادرون بعد ذلك على القيام باختياراتهم، بل فى المقابل تقوم المنظمة التى هم جزء منها بتحديد المسار الكلى لحياتهم.[١]

لماذا يهدر الناس حرياتهم بهذه الطريقة؟ أحياناً وفى بحثنا عن أنشطة يمكننا أن نتـرك مـن خلالهـا بصمتنا فى هذا العالم نجد أنفسنا قد انخرطنا فى مجالات لا تناسبنا. فنحن قد نجرب الحياة الفكرية لكننا نجده نشاط شاق جداً، أو قد نشرع فى حياة محورها مساعدة الآخرين ثم نكتشف أننا لسنا سعداء فى ذلك. ولأننا لا نرغب مواجهة الفشل، نجد الكثيرين منا يميلون إلى المسار الآمن، ويدلفون إلى تلك المجالات التى يمكـنهم فيها جنى المنافع التى تضمن لهم وضعاً ملائماً فى الحياة *a niche in life* ، حياة يمكن لمعظم الناس فيها ألا

---

١ Oakeshott, *On Human Conduct,* ص ص.294-95

يصبحون ناجحين إلا فقط عندما يعملون وفق القواعد الخاصة بمن يدير المجتمع.[1] ومكاسب الحياة فى وضع كهذا؛ أى المشروع الإلزامى؛ إنما يمثل عزاء لمن يهدرون استقلالهم لأنهم يفتقدون للقدرة أو العـزم علـى تحمل مسئولية حياتهم.

فنحن إذ نعتنق هذا النوع من الحياة التى تنحصر فى إشباع الرغبات، إنما نمهد السبيل للمجتمع الأشمل universitas ذلك الذى يسعى لإمدادنا بما نريد من رغبات. إلا أن هذه الطريقة تسفر عـن تهـدم المجتمـع المدنى الذى يمثل أساس الحرية، والفعل الحر.[2] وقد يكون فى ذهن "اواكشوط" هنا دولة الرفاهية الحديثة التى تقف، كما يعتقد البعض، على إرضاء من يريدون رعاية الدولة لهم. أما عمن يريدون، من بقيـة المجتمـع، تحمل مسئولية حياتهم منطلقين من مهام يحددونها بأنفسهم على نحو فردى فدائماً ما تعترض جهودهم الحاجة إلى خدمة الأهداف الأكبر للدولة الخاصة بتوفير المنافع الأساسية التى تُشـبع الرغبـات الماديـة المختلفـة للمواطنين.

إذا فالمجتمع المدنى civitas غالباً ما يتهدده هذا الوازع الدفين لإهدار الحرية، ومن ثـم يبقـى هنـاك خوف من فقدان الحرية عند "اواكشوط" بالقوة نفسها التى وجدناها عند توكفيل. ومثلما ذكر بتكـين *Hanna Pitkin* إذاً: أن اواكشوط قد ساوره خوف فى السياسة؛ شأنه فى ذلك شأن "توكفيل"؛ من "ذلك التوجه النفعـي قصير النظر، والأناني الذى يتميز بضيق الأفق والتنافس الصرف"[3] الذى يساعد وضع السوق الحديث علـى بزوغه. فالأفراد فى مجتمع "اواكشوط" لن يتسنى لهم امتلاك الفضيلة المدنية ما لم يفصحون عن قدرة علـى التوجه الذاتى، واحترام تلك القواعد التى تسهل من أهداف الحياة التى يحددها الفرد لنفسه.

يظل هناك فى رؤية "اواكشوط" للسياسة أبعاد قد تكون مثار متاعب بالنسبة لكثير مـن النـاس. ففـى التشديد على أولوية القواعد التى تحدد الممارسات المنظمة للسلوك، لا يفرد "اواكشوط" مكاناً لتتبـع الغايـات داخل المجال السياسي. ولكنه، مثلما دفع بنيامين باربر *Benjamin Barber* ، إذ "يهدر مكانة الغايات" لصالح القواعد الحاكمة للسلوك إنما يستبعد من السياسة تلك الهموم أو الاهتمامات بأمور معينة مثل "توزيـع منـافع أساسية مثل الحقوق، والمساواة، والعدالة."[4] وقد يسأل البعض: كيف يمكن للقواعد التى تنظم السلوك أن تكون

---

[1] المرجع السابق .,ص ص 277-78. See his discussion of the "individual *manqué*" who is unable to accept the responsibility which accompanies freedom.

[2] المرجع السابق .,ص .294-95

[3] Hanna Fenichel Pitkin, "The Roots of Conservatism, Michael Oakeshott and the Denial of Politics," *Dissent*, Fall, 1973, ص 513.

[4] Benjamin R. Barber, "Conservatism Politics," *Government and Opposition*, 10:3, Oct. 1977, ص 459.

قراءات مقترحة

Burke

Ayling Stanley Edward *Edmund Burke*: *His Life and Opinion* . New York: St. Martin press , 1989 .

=

=

Canavan , Francis. *The Political Reason of Edmund Burk*e. Durham , N . c : dyke University press , 1960 .

Chapman, Gerald W. *Edmund Burke: the Practical Imagination*. Cambridge: Harvard University Press, 1967.

Cone, Carl B. *Burke and the Nature of Politics* . Lexington: University of Kentucky Press, 1957.

Frohnen, Bruce . *virtue and the promise of conservatism : the Legacy of Burke and* Tocqueville . Lawrence, Kansas: University Press of Kansas, 1993.

Kramnick ,Isaac *the Rage of Edmund Burke* : *portrait of an Ambivalent Conservative*. NEW YORK : Basic Books ,1977 .

Morley , John . *Edmund Burke : A Historical Study* . NEW YORK : Knopf , 1924.

O‘ Gorman Frank . *Edmund Burke* : *his political Philosophy* . Bloomington : Indiana University Press , 1973 .

Tocqueville

Commager , Henry Steele . *Commager on Tocqueville*. Columbia: University of Missouri Press , 1993 .

Hadari, Saguiv A. *Theory in Practice: Tocqueville's New Science of Politics.* Stanford : Stanford University Press , 1989 .

Kahan , Alan , Alan S . *Aristocratic Liberalism : the Social and political thought of Jacob Burckhardt , John Stuart Mill , and Alexis de Tocqueville* .
Oxford : Oxford University Press , 1992 .

Siedentop , Larry . *Tocqueville* . Oxford : Oxford University press , 1994 .

Tocqueville, Alexis de *Democracy in America*. Edited by J . P Mayer and Max Lerner . New york : Harper & Row [1966] .

Zetterbaum , Marvin . *Tocqueville and the problem of Democracy* . Stanford : Stanford University Press , 1967 .

Oakeshott

Barber , Benjamin . “ Conserving Politics , “ *government and Opposition* , 10 : 3, Oct . 1977 .

Devigne, *Robert. Recasting Conservatism: Oakeshott , Strauss , and the Response to Postmodernism* . New Haven : Yale University press , 1994 .

Sfranco , Payl . the political Philosophy of Michael Oakeshott . New Haven : Yale University Press , 1990 .

Fuller , Timothy , (ed.) and Oakeshott , Michael Joseph . *Religion , Politics , and the Moral Life* . New Haven : Yale University Press , 1993 .

Greenleaf , W . H . *Oakeeshott ‘ s Philosophical Politics* .
NEW YORK : Barnes & Noble , 1966 .
=

دائماً منصفة إذا لم يأخذ فى الاعتبار تلك الاهتمامات الخاصة بتوزيع الحقوق الأساسية- الـذى يعـد هـدفاً محورياً فى الحياة الحديثة- كبعد ضروري للحياة السياسية؟ إن التفسير المحافظ للسياسة لـدى "اواكشـوط" ينحى هذه الاهتمامات جانباً، لأنه قلق ألا يقوم أى نظام للتوزيع، حتى ذلك المعنى بتحقيق غايات صالحة، إلا فقط بتقويض فرص الاستقلال، والحرية التى يمكن أن تمنحها السياسة المكرسة لتحديد إجـراءات، وقواعـد المجتمع المدنى.

١٧- الرد والرد المضاد.

كيف يختلف "اواكشوط" فى رؤيته للهوية عن أقرانه من المحافظين؟ فى حالة "بيرك"، و"توكفيل" تتمثل أسس الهوية فى القيم الجوهرية. وهذه القيم إنما توحى بطريقة للحياة يجب على الناس أن يوفقوا حياتهم وفقاً لها. فبالنسبة لـ "بيرك" على المرء أن يوجه حياته بحيث تُلائم النظام الطبيعـى للوظـائف، والمكانـة فـى المجتمع، وبالنسبة لـ "توكفيل" تتشكل الهوية من خلال المساواة وما يصاحبها من قيم، خاصة أهمية مساعدة الأفراد على صياغة أهداف مشتركة مع الآخرين. وعندما تواجه بضرورة الاختيار بين المشاركة الجماعيـة والمساعى الخاصة، فإن معايير المجتمع، عند "توكفيل" ، تدفع المرء فى سبيل الاختيار الأول على حسـاب الأخير. بالمثل يعطى "بيرك" الأولوية لاتباع طرق فى الحياة ترتبط بالنظام الطبيعى.

ولكن القيم الأساسية بالنسبة لـ "اواكشوط" التى تحدد للجميع طريقة عامة فى الحياة إنما تمثل خطورة على الحرية الشخصية فى المجتمع المدنى. فقد رأى "اواكشوط" المجتمع قائماً على الممارسات والقواعد التى برغم أنها لا تملى على كل فرد ما يجب أن يفعله فى حياته، فهى تعطيه الفرصة لتحديد تلك الحيـاة. ودور الحكومة ينحصر فى مساعدة تلك الممارسات ومنع تقلصها بواسطة دولة الرفاهية التى ما إن وجدت فستُعين للناس هويتهم نازعة منهم حرية تحديد طرقهم الخاصة فى الحياة. وبهذه الطريقة فالفرد عند "اواكشوط" يفهم الفضيلة المدنية على أنها تعنى احترام للعمليات الجماعية للمجتمع بما فى ذلك فهم الحاجة للامتثال إلى قواعد عادلة. كما أنه، أى الفرد عند "اواكشوط"، وعلى وتيرة "توكفيل" من شأنه أن يفهم الفضيلة المدنيـة كإشـارة لرغبته فى ألا يصبح معتمداً على الحكومة، إلا أن الاختلاف بالنسبة لـ ـ "اواكشـوط" فـى أن الإحسـاس

=

King , Preston and Parekg , B . C . (ed.) *Politics and Experience: Essays Presented to Professor Michael Oakeshott on the Occasion of Hs Retirement.* Cambridge: Cambridge University Press, 1968.

Oakeshott, Michael. *On Human Conduct.* Clarendon Press, 1975.

-------------.*Rationalism in Politics and Other Essays.* New York: Methuen, 1976.

Pitkin, Hanna F. “The Roots of Conservatism, Michael Oakeshott and the Denial of Politics.” *Dissent,* Fall, 1973.

بالمسئولية بالنسبة له إنما يترعرع من خلال القواعد التى تفرد مكاناً لممارسات تسمح بمـدى واسـع مـن الخيارات الفردية، وليس بواسطة جماعات تركز انتباه الفرد على الالتزام الديمقراطى نحـو المسـاعدة فـى تشكيل الغايات العامة. ومن بين الثلاثة الذين ناقشناهم فى هذا الفصل يأتى اواكشوط الأقرب من الانتقال إلى الطابور الليبرالى.

وإذا نحينا الفروق بين المحافظين الثلاثة جانباً، فما هو، وبصفة عامة نصيب كل منهم فيما هو محتمل من نقد للرؤى الليبرالية التى ناقشناها سابقاً، متضمناً ذلك كل مـن "هـوبز"، و "لـوك" و"مـل"، و"كـانط"، و"هيجل"، و"رولز"؟

النقد المحتمل للرؤى الليبرالية للمجتمع المدنى الذى كان من شأن المحافظين أن يقـدموه يتمثـل فـى الخوف من أن توجه الفردية الليبرالية الناس بعيداً عن الاهتمام بالفضيلة المدنية التقليدية. بالنسبة لـ "بيـرك" ستعنى هذه المحصلة تقاص الاهتمام بالتقاليد المرتبطة بمساهمة كل فرد فى سير أحوال المجتمع فى حين أن قدراته تتيح له عمل ذلك. وبالنسبة لـ "توكفيل" يعنى هذا الوضع أن المساواة ستصبح أسـاس لشـكل مـن التمركز حول الذات أو الأنانية *egoism* بحيث لا يصبح لدى الناس أى اعتبار فى الحاجات الخاصة بالمجتمع الأكبر. أما بالنسبة لـ "اواكشوط" فإن هذا يعنى أن الأفراد، ولأنهم أحالوا سلطة حياتهم إلى الدولة التى تمدهم بالمنافع الأساسية، فهم ليسوا قادرين على الفعل الفردى الحر.

وعن المؤيدين الليبراليين للمجتمع المدنى فكان من شأنهم جميعاً التسليم بأن النزعة الفردية يمكـن أن تتلف الشعور بالفضيلة للمدينة، وتقوض الالتزام العام بتأمين الحريات الأساسية للجميع. ولدرء وقـوع هـذه المحصلة، تملك الأمل كلٌ من هؤلاء الكتاب فى المحافظة على نوع من الفضيلة المدنية التى يمكن أن تكـبح هذه الروح الفردية بطرق تتجنب إطلاق الآثار الضارة. فعلى سبيل المثال تحدث لوك عن فضائل التسـامح، وعقلية "لتعش وتدع غيرك يعيش" التى يوحى بها التسامح. فى حين أن كتاب آخرين وعلـى نحـو خـاص "رولز"، و"ميل"، و"هيجل" لم يكتفوا بأخلاقيات التسامح، بل كتب كل منهم حول أشكال مختلفة من الاحتـرام المتبادل. فالتزام "رولز" بالعقل العام سعى إلى خلق تشاور لا يقوم فيه الفـرد بمجـرد الاعتـراف بحقـوق الآخرين، بل بالاستماع، والأخذ فى الاعتبار لرؤى أو مواقف الآخرين فى مجرى إقرار الأحكام العامة. كما حافظ "مل" على أهمية منح الأفراد لبعضهم البعض، احترام يسمح لكل منهم أن ينمى أو يطور من الملكـات العليا. أما "هيجل" فقد خامره الأمل أن يضع الأفراد فى نقابات تشرف عليها دولة أخلاقية، وتوقع ألا ينحصر ما يمنحه هذا الوضع المؤسساتى لكل فرد فى الحقوق الأساسية وحسب، بل أيضا احتـرام للصـالح الأعـم للمجتمع.

والليبراليون فى محاولتهم تجنب التشعبات السلبية لما طرحوه أنفسهم من نزعة فردية، أشاروا أيضـا للحاجة إلى إرساء هياكل حكومية تحمى حقوق المواطنين ضد اقتحام الآخرين. فالدولة الوحدويـة *unitary state* عند "هوبز" مجهزة بجميع السلطات التى لابد أن تمتلكها لحماية الحقوق المكفولة للأفراد. وقد كان كل من "لوك" و"كانط" و"مل" و"رولز" يأملون فى قلب الاستبداد المطلق الذى أوحت به دولة هوبز الوحدوية عن

طريق خلق دولة تقوم على فكرة الفصل بين السلطات. إلا أن خوف المحافظين كان دائماً من أن تنمو الدولة الليبرالية فى سلطتها، وباسم تلبية أهدافها، إلى حد أن تأتى فى النهاية معارضة لالتزامهـا بتـأمين حقـوق الجميع. وقد رأينا الميل نحو إظهار اهتمام بهذا النمط فى خوف "بيرك" من الحكومة الثورية الفرنسية التـى كان لها أن تدمر جميع التقاليد التى كانت موجودة سابقاً بما فى ذلك الدين، وحقوق الملكية الخاصة، وفى هم "توكفيل" من أن تصبح الحكومة المركزية فى صورة الأب الذى يتحكم فى حياة كل المواطنين، وأيضـاً فـى تفضيل "اواكشوط" للفعل الحر الفردى، وشجبه للدولة كمشروع إلزامى. أما الحجة المتعلقة بالطريقـة التـى يجب على الحكومة أن تحمى بها حقوقنا فهى تثار اليوم بين المحافظين والليبـراليين علـى نفـس الـوتيرة السابقة.

إلا أنه فيما يتعلق بهذه المسألة، فإن الطرفين يشتركان فى هم مشترك. حيث ينادى كلاهمـا بمصـادر للسلطة خارج الحكومة لإحلال التوازن فى الحكم ومن ثم تُمنع الحكومة من أن تصير من القوة بما لا طاقـة للناس به. وجدير بالجمعيات التطوعية عند "توكفيل"، والانتماءات المحلية للجيرة عند "بيرك"، والممارسـات المشتركة لـ "اواكشوط" أن تحقق هذه الغاية. كما يأخذ الليبراليون نفس المسار عندما ينادون بشـرائع مـن قبيل الأغلبية المقيدة عند "لوك"، ورؤية المصالح المتنافسة للمجتمع عند "كانط" والتزام "مل" بمشـاركة بيئـة العمل فى إقرار متطلبات الوظيفة، واحترام، وحماية الجماعات فى المجال غير العام عند "رولز". ففى كـل من الموقفين إذاً ، يرى المحافظين والليبرالية المجتمع المدنى كمكان يتمتع بحيز مستقل يمكـن للنـاس فيـه الانضمام داخل مؤسسات وروابط تعمل كمصد، وكابح لسلطة الدولة.

بالنسبة للمحافظين نجد الحيز المستقل مدعماً بواسطة تقاليد وجدت فى أشكال مختلفة مـن الجمعيـات يعتبرها أعضاء المجتمع جوهرية بالنسبة لتنمية هويتهم. فهناك التزامات قوية بدعم وجود حيز مستقل وفقـاً لاحترام له تاريخ طويل لمجموعة من التقاليد التى وجدت فى المؤسسات الدينيـة، والأسـر، والجيـرة، أو الجمعيات الطوعية الأخرى. وبالنسبة لليبراليين فهذه التقاليد ليست مقبولة إلا بمقدار حفاظها علـى معـايير وجدت فى البيئة الأخلاقية للمجتمع المدنى خاصة الالتزام بتأمين الحقوق الأساسية فى إطار وضع يوجد فيـه التزام قوى بالفضائل المدنية لكل من التسامح، والاحترام المتبادل. ولكن عندما تهدد هذه التقاليـد المدعمـة للحيز المستقل، هذه الفضائل المدنية بتعليم الناس أن يتصرفوا بصورة غير متسامحة تجاه من يختلفون معهم، أو حيثما تنكر هذه التقاليد أية أهمية للاحترام المتبادل، فان هذه التقاليد التى يطرى عليها المحافظين بإفراط، تكون بالفعل ضارة وليست داعمة للمجتمع المدنى. ومن ثم فإن السؤال الذى دائماً ما يطرحه الليبراليون على المحافظين هو إذا ما كانوا هؤلاء الأخيرين على استعداد لاتخاذ موقف مثل هذا المثير للشكوك تجـاه تقاليـد تعتبر ضارة بالبيئة الأخلاقية للمجتمع المدنى.

فربما كان لليبراليين أن يرفضوا ما طرحوه أنفسهم من رؤية أوردناها فى بداية هذا الفصـل عنـدما ذكرنا أن الليبراليين يبنون نظريات للمجتمع المدنى تقوم على ترسيخ كل من الالتزام بالحريات والمؤسسـات المطلوبة لإحراز هذه الحرية، حتى وان كان هذا يعنى الإطاحة بالتقاليد. وقد يدفع الليبراليون انهم على نفس

القدر من الاهتمام بالمحافظة على تقاليد صحية مثل المحافظين. فالواقع أن كل من الكتاب الليبراليين قد يدفع بأنه يأمل فى تقاليد من شأنها تعزيز المعالم المحورية للمجتمع الذى يتطلع إليه. فـ ـ "لوك" كان سيأمل فـى تقاليد تضمن التسامح، وهيجل كان سيتطلع إلى تقاليد تصون حياة النقابات، و "مل" كان سينشد تقاليد تضـمن التقصى العلنى، والتسامح، وكان لـ "رولز" أن يأمل فى تقاليد مجسدة فى أشكال اكثر اكتمالاً مـن الإجمـاع المتداخل. فالتقاليد التى يدعمها الليبراليون فى كل حالة قدموها تجعل من الحقوق، والحرية هـدف أساسـي ورئيسي. وإذا ضربنا هنا أحد الأمثلة، بالنسبة لليبراليين، لقلنا أنه حيثما تعد التقاليد الدينية ذات أهمية، فإنهـا لا تكون مقبولة إلا عندما ترتبط بتسامح، ويا حبذا لو ارتبطت باحترام متبادل أيضاً.

وقد يتساءل المحافظون مع ذلك، بدون إنكار لأهمية التسـامح، والاحتـرام المتبـادل، إذا مـا كـان الليبراليون يفوتهم حقيقة كون الكثير من القيم الجوهرية التى يحتاج الناس إليها بغرض إضفاء المعنى والقيمة على حياتهم تعد بالفعل متضمنة فى التقاليد. ليست الحرية فقط هى التى ترتبط بتقاليد معينة، بل أيضا الحيـاة الدينية، والكثير من القيم المهمة الموجودة فى المجتمع. وهنا أخالنا نرى السعادة مرتبطـة بالمشـاركة فـى مجموعات تطوعية كما هو الحال عند "توكفيل"، أو شكل الحياة المرهون بالدين، والنظام الطبيعى كما عنـد "بيرك" أو السعادة المتحققة فى الانخراط فى الأنشطة الممتعة فى حد ذاتها كما عند "اواكشوط". ومن الأهمية ألا نُهمل أبعاد أخرى من التقاليد غير الحرية. وقد يتساءل أحد المحافظين: أى خير يتبقى لنا فى الحريـة إذا ما فقدت جميع المثل الأخرى المهمة- التى تعطى القيمة، والمغزى للحياة- أهميتها أو دمرت فـى مجـرى عملية اكتساب الحرية؟ وهذه القضية إنما تطرح أسئلة مهمة سنتناولها فى الفصول القادمة خاصة فى الفصل التالى عندما سنناقش "ماكس فيبر"، وفى الفصل الذى يليه عند مناقشتنا لـ "نيتشه".

القسم الثالث

نقد المجتمع المدنى

الفصل الرابع عشر

النقد الماركسي للمجتمع المدنى

يقدم هذا الفصل الأطر العامة للنقد الماركسي للمجتمع المدنى. ومن ثم يصبح المحور الرئيسـي هنـا متمثلاً فى رؤى كارل ماركس* *Karl Marx* (١٨١٨-١٨٨٣) للمجتمع المدنى. ولكن إضـافة إلـى تلـك الرؤى قمنا بتذييل الفصـل بـ رؤى "هربـرت مـاركيوز" *Herbert Marcuse* (١٨٩٨ – ١٨٧٩) أحـد الماركسيين المهمين فى الفترة الحديثة. وقصدنا من هذا أن نتناول مشكلة واضحة لابد لأفكار مـاركس مـن مواجهتها، ألا وهى: كيف من الممكن أن تظل ماركسياً، وأن تستمر فى مهاجمة المجتمع المـدنى، بوصـفه وضعاً نافياً للحرية الإنسانية، فى مواجهة البقاء المتواصل للرأسمالية؟ ولكن دعونا أولاً نناقش رؤى ماركس بشيء من التفصيل.

* ولد ماركس فى مدينة رينيش Rhenish بمقاطعة "ترير" Trir التى تفتخر بأصولها كقاعدة رومانية مشـهورة فـى العصـور القديمة. وينتمى بوالديه لسلسلة طويلة من حاخامات اليهود. ولأسباب اجتماعية تحـول والـد مـاركس إلـى البروتسـتانتية Protestantismونشأ ماركس بلا أى وعى بأنه يهودي. وبعد أن اجتاز فترة الدراسة الأولية بتفوق وتقدير ملحـوظ، التحـق لفترة وجيزة بجامعة بون ثم جامعة برلين حيث أظهر تفوقاً واضحاً واهتماماً قوياً بدراسة القانون، وفقـه اللغـة، واللاهـوت. وحتى إكماله لأطروحة الدكتوراة، التى أنجزها عام ١٨٤١ "الخلاف فى فلسفة الطبيعة بين ديمقراطيس، وأبيقور"، كان يعمـل محررا لصحيفة Rhenishe Zeitung التى أُخذ عليها عام ١٨٤٢ميولها الشيوعية من قبل أحد زملاء ماركس بمناسبة سلسـلة من المقالات كتبها "موسس هس" (الذى كان يروج لشيوعية مرتكزة على الأخلاق الغيرية المشتقة من فيورباخ). واعلن ماركس فى رده على هذا المأخذ بأن الشيوعية تظل فى ألمانيا من البحوث النظرية، ولم يخف رأيه بأنه قليل الاهتمام بهذه البحوث. بل وأضاف أيضاً: أن الخطر على ألمانيا لا يكمن فى محاولة البعض تطبيق الشيوعية قائلاً "هذا الخطر يمكـن أن يـتحطم بقـوة المدافع"، بل فى الإغراءات التى تمارسها "الأفكار" الشيوعية على النفوس، وعلى الضمائر. وهكذا، فى تشرين الأول من عـام ١٨٤٢، لم يكن ماركس غير شيوعي فحسب، بل كان يقاسم بعض أصدقاءه من الهيجيليين الجدد أوهامهم فيمـا كـان يخـص سلطان الأفكار. ولكن فى علم ١٨٤٨ قام هذا الرجل نفسه بتدبيج "البيان الشيوعي" من أجل "عصبة الشيوعيين" التى ساهم فـى تأسيسها فى السنة السابقة. <المترجم>.

١- رد ماركس على هيجل.

لكى نفهم نقطة البداية عند ماركس، من الضرورى أن نناقش باختصار رد فعله حيال هيجـل.[1] فكمـا استعرضنا فى الفصل العاشر دفع هيجل فى كتابه *"فينومينولوجيا الـروح"* *Phenomenology of Spirit* ، بأنه من الممكن فهم التاريخ على أنه مدفوع بفكرة محورية اسماها الروح *Spirit*. هذه الروح إنما تشير إلى التوجهات الأخلاقية التى لابد أن تكون ماثلة فى المؤسسات الاجتماعية، والسياسية، والاقتصادية التى تحكـم الحياة الإنسانية. إنها معرفة تتطور على نحوٍ هائل عبر الزمن، وبفهمنا للروح أو إمكاناتنا الأخلاقية؛ فـنحن نكتسب صورة اكثر دقة لعناصر الأخلاق، وكيفية الإفصاح عنها. وفى النهاية، أي فى "نهاية التـاريخ" *end of history* تنجلى الروح كاملة، مقترناً ذلك بأكمل فهم ممكن لكلاً من المفاهيم الأخلاقية التى تحكم الحيـاة، وما يناظرها من أشكال مؤسساتية. والدولة الهيجلية هى اكثر التجسيدات الأساسية للروح لأنها تقـف فـوق المجتمع المدنى الذى يمثل ميداناً تسوده المصالح المتنافسة، وهى من ثم تعطى المجتمع المدنى ما يلزم مـن المعايير الأخلاقية. وبفضل ما توفره الدولة من توجيه أخلاقى يمكن أن يكون هناك الكثيـر مـن المصـالح المتنوعة فى المجتمع المدنى، وفى الوقت نفسه لن يكون هناك تفكك اجتماعى أو تنافس هدام.

أشارت رؤية هيجل إلى أن الروح إنما تبنى طريقاً للحياة، وهوية للبشرية تتفق مـع أهـدافها. إلا أن ماركس* قلب هذه الحجة، دافعاً بأن الروح هى وظيفـة للإسـقاطات *projections* ، والأفكـار الخاصـة

---

[1]For the sake of simplicity, unless otherwise noted, the works of Marx referred to here will come from Robert C. Tucker, editor. *The Marx-Engels Reader,* second edition, (New York: W.W. Norton and Company, 1978). The only exception is when I cite the *Grundrisse* below.

* يمكننا أن نلمح بداية العلاقة بين ماركس، وهيجل للمرة الأولى من خلال ما كتبه ماركس إلى والده بتاريخ ١٠ تشرين الثانى من عام ١٨٣٧، وكان وقتها طالباً فى (برلين)، ليطلعه على نموه الفكرى ويعلمه بمشروعاته الدراسية. ويمكننا التعرف بسهولة فى لهجة الرسالة، وفى بعض عبارات ماركس مدى تأثير مطالعته الحديثة لهيجل. وهو الأمر الذى يستدعى أيضاً التفكير الملي فى المقدمة التى كتبها هيجل فى رأس كتابه الأساسى *"فينومنولوجيا الروح"*، وقت معركة (إيينا) فى ذلك العهد كان هيجل- الـذى ربما لم يكن قد تخلى بعد تخلياً كاملاً عن مطامح شبابه، وعن رغبته فى التأثير فى الواقع تأثيراً مباشراً- يرى أن روح العـالم كانت ثائرة. لقد كانت القضية تتعلق بولادة عالم جديد، وكانت الثورة الفرنسية، والفلسفة الألمانية، والرومانسية المستبقات لهـذا العالم، وكان عمل نابليون يسهم فى توليد هذا العالم. فى عام ١٨٣٧ أخذ ماركس عبارات هيجل فكتب إلى والده: "إن فى الحياة لحظات تحد زمناً ماضياً مثل أحجار الحدود، ولكنها تشير، فى الوقت نفسه، إشارة واضحة إلى اتجاه جديد...وأكثر من ذلك أن التاريخ الكلى يطيب له أن ينظر بعين النسر التى هى عين الفكر، إلى الماضى والحاضر ليعى على هذا النحو وضعنا الحقيقى." رسالة ماركس هذه تعد وعى شعورى لذاته، وهو؛ شأنه فى ذلك شأن كل وعى شعورى عند ماركس- ذو قيمة أخلاقيـة. إنـه يتلمح منذ ذلك الحين، دوره فى السنوات المقبلة تلمحاً غامضاً: نقل (المعنى) الهيجلى إلى واقع الأشياء، أى أن يستبدل بالمثالية النظرية فلسفة عمل توفق توفيقاً صحيحاً بين الفلسفة والحياة- وهو مطمح مفكرى العصر جميعا، ولكنه مطمع ظل دون إرضاء بوجه عام- وأن يستخدم فى سبيل هذا أداة رائعة سبكها هيجل ولكنه لم يعرف هو نفسه مدى اهميتهـا ألا وهـى الـديالكتيك. والواقع لقد كتب ماركس فى نفس الرسالة: "قبل كل شيء لقد تأكد أن التضاد الذى تفرضه المثالية بين الواقع وبين ما يجب أن يكون مربك جداً". هذا التضاد بين المثالى، والواقعى، هو إذاً ما سيكون موضع التأملات الفلسفية لدى مـاركس الشـاب مـن =

بالبشرية. علاوة على أنها؛ أي الأفكار، والإسقاطات؛ بخلقها مفهوماً للروح، كذلك نظاماً أخلاقياً إنما تعكـس المسار الواقعى لما يقع فى التاريخ من أحداث. وهذا ما يعنى أن التاريخ يتكشف وفقـاً لمنطـق، ونمـوذج معين. السمة الرئيسية لهذا النموذج أن البشر يجدون أنفسهم بدايةً فى ظروف تنكر امكاناتهم الحقيقية، وهو ما سيتم التغلب عليه لاحقاً عندما تحل الاشتراكية محل الرأسمالية. ومن ثم ففى دفعه بأن فهم الانسـان لنفسـه يمثل وظيفة لنموذج متطور من الاحداث التاريخية سعى ماركس إلى قلب هيجل رأساً على عقب بإظهاره أن الروح ليست هى الخالقة للطريقة التى نرى، ونفهم بها انفسنا، بل أن عملية الفكر هى التى تخلـق الـروح. وذهب أيضاً الى ان هذه العملية تكشف لنا عن الطريقة التى يتخذها منطق الاحداث الفعليـة فـى تشـكيل، وصياغة منظورات الحياة، وإدراكنا لها. لذلك فعندما سعى ماركس لتنقيح هيجل كانت نيته اظهار كيـف ان هياكل الوجود المادى تخلق إغتراباً لدى الجنس البشرى بإنكار تحقيق الحاجات، والقوى الحقيقية للناس.[١] ولن يقدر الناس على بلوغ اكثر حاجاتهم، ورغباتهم حقيقة إلا عندما يفهمون هذه الهياكل، ويقومون بتغييرها.

بهذه اللهجة، دفع ماركس فى نقده لفلسفة الحق عند هيجل بأن الأخير قد اساء فهم العلاقـة الصـحيحة بين الدولة، والمجتمع. فالدولة عند هيجل؛ كتعبير عن فكرة الروح؛ تقلب العلاقة بين الدولـة، والمجتمـع.[٢] فالأمل الاسمى عند هيجل يتمثل فى الدولة التى تُجسد فكرته عن الحياة الاخلاقية، ومن ثم فهذه الدولـة مـن شأنها أن تخلق الظروف التى تحدد اسس الحياة البشرية. ولكن بالنسبة لماركس، تمثل الديمقراطيـة المثـال الاسمى الذى يمكن للدولة أن تجسده. ففى النظام الديمقراطى يعمل المواطنون معاً خالقين دستورهم الخـاص بهم، مقررين الظروف التى سيعيشون فى ظلها، وفى الوقت نفسه يقررون الظروف التى ستشكل بمقتضـاها الدولة علاقتها بهم. "إن هيجل يبدأ من الدولة، ويجعل من الانسان دولة ذات مسحة شخصية *subjectified*، أما الديمقراطية فتبدأ من الانسان، وتجعل من الدولة انسان متشيئ*objectified*."[٣] والحقيقية أن ماركس قد اعتقد فى أن الديمقراطية؛ كشكل من اشكال الحكم؛ كانت التعبير الحقيقي الوحيد عن المصالح العامة للنـاس. "الديمقراطية فقط ... هى الوحدة الحقيقية بين العام والخاص."[٤]

علاوة على ذلك رفض ماركس صراحة، ودون قيد ما أوحى به هيجل بأن البيروقراطية كانت بمثابـة طبقة من الموظفين المدنيين ذوى العقول اللامعة، والثقافة الرفيعة يقومون على تنفيذ فكرة الروح، ويشـكلون المجتمع المدنى بأسلوب قادر على تحقيق هذا المثال *ideal* على أرض الواقع. وكان هيجل كما نتذكر، قـد

=

١٨٤٠ إلى ١٨٤٨ وموضوع أعماله الأولى حول فلسفة الحق لهيجل، إلى نشر البيان الشيوعى الذى يسمح بعد فتـرة النضـج النظرى بالدخول الحقيقى إلى التاريخ الكلى. راجع فى ذلك؛ "*دراسات فى ماركس، وهيجل*"، جان هيبوليت Jean Hyppolite ، ترجمة جورج صدقنى، دمشق ١٩٧١. <المترجم>.

[١] المرجع السابق., Introduction by Tucker, ص xxiii.

[٢] Marx, *Contribution to the Critique of Hegel's Philosophy of Right,* ص *18.*

[٣] المرجع السابق., ص 20.

[٤] المرجع السابق., ص 21.

رأى المجتمع المدنى ساحة عراك للمصالح الخاصة، وتوقع ان تحول الدولة المجتمع المـدنى؛ مـن خـلال جهازها البيروقراطى؛ إلى مجتمع من المصالح المشتركة. إلا أن البيروقراطيين بالنسبة لماركس يميلون إلى تمثيل نوع من "المادية المطبقة" *crass materialism*. فأسمى اهتمام لدى كل عضو فى نظام بيروقراطـي هو طموحه الخاص المنفصل، والحاجة الى التقدم فى إطار المنظمة. علاوة على كونهم؛ أى البيروقراطيين؛ اشخاص يقبلون خضوعهم، وطاعتهم للدولة كشرط لتأمين مستقبلهم. وبدلاً من أن يكونوا مفكرين، وفاعلين مستقلين، فهم يفعلون ما هو مطلوب للحفاظ على سلطة الدولة، وذلك فقط بغرض اعلاء طموحاتهم الماديـة الخاصة. وفى سبيل هذا تضع البيروقراطية نفسها تحت ستار الإعلاء من شأن المصلحة العامـة كمصـلحة خاصة ذات بأس شديد تتصارع مع المصالح الخاصة الأخرى.[1]

إحدى التيمات المحورية عند ماركس، والتى تساعد فى استجلاء الرؤى التى ذكرناها تواً رؤيته النقدية لمفهوم هيجل عن المجتمع المدنى، فالمجتمع المدنى عند هيجل كما رأينا يقع فى إطار نظام السوق الذى يتيح للأفراد ان يتبعوا مصالحهم الخاصة خاضعين لقواعد، ولوائح مفروضة على السوق من قِبل الدولة. والواقـع أن رؤية هيجل لعلاقة الدولة، والمجتمع المدنى قد اشارت إلى ان الدولة يمكنها ان تخلق مجتمعاً، وشـعوراً بالرفاهية العامة داخل مجتمع يتخذ من نظام السوق قبلة له. غير أن ماركس، وكما اشارت هذه المواقف التى وصفناها منذ قليل لم يعتقد ان المجتمع المدنى؛ الذى يستند على التتبع الحر للمصلحة الذاتية؛ يمكن أن ينـتج مجتمعاً وشعوراً بالرفاهية المشتركة حتى لو كان خاضعاً لمفهوم الصالح العام الذى تنظمه الدولة. فكـل مـا يمكن لهذا الوضع أن ينتجه يتمثل فى أفراد لكل منهم مصالحه الخاصة التى يتبعها دون أن يكـون لـدى أى منهم ولو القليل من الهم بالصالح الأعم.

وأخيراً رأى ماركس ان رؤية هيجل للدولة نزعت نحو إثارة الغموض حولها، أو بمعنـى أخـر إلـى محاولة اقناع الناس بأن الدولة الموجودة قد افصحت فعلياً عن الافكار الهيجلية، فى حين أنها فى الحقيقة لـم تفعل ذلك. ولإزالة هذا الغموض عن الدولة، ومن ثم التعرض إلى حقيقة كون الأفكار الهيجلية لم يتم بلوغها فعلياً فى الدولة التى وصفها هيجل، من الضرورى أن نزيح هذه الغمامات الهيجلية. وفى سبيل هذا لا غنـى للناس؛ إذا ما أرادوا فهماً حقيقياً للظروف الجارية؛ عن أن يفهموا الطابع المادى للمجتمع، خاصة بنية الحياة الاقتصادية التى غالباً ما تجعل الافراد مغتربين، وتمنعهم من المشاركة فى انشطة تمـنحهم الادراك الكامـل لقوتهم الموروثة. وقد وضع ماركس كتاباته المبكرة بما فـى ذلـك *المخطوطـات الاقتصـادية والفلسـفية* *Economic and Philosophic Manuscripts*، ومقالته *حول المسـألة اليهوديـة* *On the Jewish Question* وفى ذهنه هذا الهدف. فدعونا نتناول هذه الموضوعات.

---

[1] المرجع السابق .,ص ص.43-42

٢- التحرر السياسي:الحقوق فى المجتمع المدنى.

يعد تناول ماركس للمجتمع المدنى الحديث تناولاً مركباً متعدد المستويات *multi-layered* . ففى قلب المجتمع المدنى نجد نظام الاقتصاد الرأسمالي، وحول هذا القلب هناك الطبقات المختلفة المغلفة لهذا القلب او لنقل طرق الحياة التى نتطلع هنا إلى مناقشة كل منها على حدة، حيث سنرى أن كل طريقة تتضمن وصفاً للكيفية التى تنفى بها الحياة فى المجتمع المدنى أولوية التطوير الكامل للأشخاص. وفى مناقشة هذه الطبقات المختلفة للحياة سنبدأ من الخارج الى الداخل حيث ينصب اهتمامنا الأول على مناقشة ماركس للمجتمع المدنى، ودلالة فكرة الحقوق المتساوية التى أخذت من وجهة نظره مكانة بارزة فى المجتمع المدنى بالنسبة لحياة الافراد. ثم نناقش بعد ذلك الطبقة التالية من الواقع متمثلة فى الاغتراب. وبعدها نتناول مصادر الاغتراب، والخبرة المصاحبة له متمثلة فى الاستغلال *exploitation* . وفى مناقشة هذه الامور نعاين النقد التاريخى، والاقتصادى للرأسمالية عند ماركس، وفى قيامنا بهذا نعود الى المشكلة اللب مناقشة ديناميات الاقتصاد الرأسمالى.

وإذ نبدأ فى هذا المخطط نقول أن ماركس فى مقالته "*حول المسألة اليهودية*" *On the Jewish Question* ؛ التى تتضمن رؤيته لأهمية الحقوق فى المجتمع المدنى؛ ذكر أن الدولة العلمانية الحديثة تشير الى "وجود مزدوج *double existence* يرى الافراد فيه انفسهم بوصفهم أعضاء فى مجتمع مدنى كأشخاص لهم خصوصية يتتبعون مصالحهم الخاصة، ويسعون الى رفاهيتهم الخاصة. هذا من جانب، ومن الجانب الأخر فهم؛ أى الأفراد؛ يرون انفسهم كمواطنين ملتزمين بالصالح العام. وفى مناقشته للعنصر الفردى الخاص *private* فى المجتمع المدنى كان فى ذهن ماركس أن الحياة فى المجتمع المدنى توجد فى نظام للسوق يسيطر عليه الرأسمالى حيث يتنافس اعضاء هذه البيئة مع بعضهم البعض كأفراد يسعون لجني الكثر ما يمكنهم لانفسهم فى ظل خضوعهم بالطبع لما يحكم العملية التنافسية من قواعد. هنا نجد كل فرد "يتصرف كمجرد فرد خاص *private individual* ، يعامل الآخر كوسيلة، ويحط من شأن نفسه إلى مجرد الدور المنحصر فى الوسيلة، ومن ثم يصبح العوبة قوى (السوق) الغريبة."[١][*]

---

[١] Marx, *On the Jewish Question*, ص34. Italics in text.

[*] هذه السمات هى من بين المعالم التى تميز ؛ من وجهة نظر ماركس؛ علاقة الناس ببعضهم البعض فى المجتمع المدنى الرأسمالى، حيث يتحدث هنا عن "عضو فى المجتمع المدنى أى...عن الإنسان منفصلاً عن الآخرين" ويشير إلى المجتمع المدنى باعتباره مجال حرب الجميع ضد الجميع، ويعتقد ماركس أن الإنسان فى هذا المجتمع "يوجد فحسب من أجل شخص آخر كما إن الآخر يوجد من أجله طالما أن كلا منهما وسيلة بالنسبة للآخر". فالمجتمع المدنى فيما يقول ماركس هو مجال للأنانية، إنه عالم الأفراد المتنافرين الذين يعادى بعضهم بعضاً، والإنسان فى المجتمع المدنى هو إنسان أنانى ينظر إليه باعتباره جوهراً فرداً منعزلاً ومنكفئاً على ذاته، إنه على حد وصف ماركس "فرداً منعزلاً عن المجتمع منكفئاً على ذاته مشغولاً كلية بمصالحه الخاصة وبالتصرف وفق نزواته الطبيعية الخاصة. والرابطة الوحيدة بين الناس وبين هذه النوعية من الأفراد
=

لكن فيما يخص العنصر الجماعى نجد الافراد يفكرون فى انفسهم كمواطنين داخـل *مجتمـع سياسـي* *political community* وهم فى هذا الدور يعتقدون أن الدولة قادرة على خلق منظور لنظام عقلانى شامل يسير على الجميع.[١] والحقيقة أنه، كما رأينا كانت هذه هى رؤية هيجل للعلاقة الحديثة بين الدولة / المجتمع. فالدولة التى تعتلى؛ عند هيجل؛ المجتمع المدنى، وكذلك نظام السوق من شأنها أن تنتج نظاماً، ووحدة داخـل كلا المجالين. وهنا نتيجة لأعمال الدولة لن يرى الافراد فى المجتمع المدنى انفسهم كأفراد منفصلين يتنافسون مع بعضهم البعض بل سيعدون أنفسهم أعضاء فى مجتمع يتقاسمون شعور مشترك بالمسئولية نحو رفاهيـة هذا المجتمع. وهذا المنظور؛ بالنسبة لـ "ماركس"؛ إنما يحل الدين المسيحى بنسخة علمانية جديدة من الدين. فيقول ماركس: ان الدولة السياسية "فى علاقتها بالمجتمع المدنى تعد روحانية تماماً مثل السماء فى علاقتهـا بالأرض."[٢]

يبدو الأمر بالنسبة لـ "ماركس" أن البعد الخاص *private dimension* لوجهى الحياة فى المجتمـع المدنى هو المسيطر، والمحدد للمحصلات جاعلاً بذلك خلق مجتمع اشتراكى مسألة فى عداد المستحيل. وقد بين ماركس هذه النقطة بالاشارة الى إن التقدم الرئيسي للمجتمع المدنى؛ منح الحقـوق الاساسـية للجميـع؛ يفضى الى ظروف مناقضة للجماعية. فحقوق الانسان *human rights* فـى *الإعـلان الفرنسـى لحقـوق الانسان والمواطن* *Declaration of Man and Citizen* عام ١٧٩٣، تدل عند ماركس علـى الحقـوق الخاصة بالإنسان كعضو فى مجتمع مدنى *a member of civil society* ؛ انسان انانى منفصل عـن بقيـه الناس، والمجتمع."[٣] والحقوق التى اشار اليها ماركس كانت الحرية، والملكية، والمساواة والآمـان. فالحريـة هى الحق فى عمل اى شىء يريده المرء ما دام لا يضر بالآخرين، والحق فى الملكية هو الحق فـى تمتـع المرء بالثروة واكتنازها كما يريد بدون اعتبار فى الآخر، وباستقلال عن المجتمع."، وهذا الحق لا يخرج عن كونه مجرد "حق فى المصلحة الذاتية."[٤] اما المساواة فهى الحرية المتكافئة، او الالتزام المتكافئ بعمـل مـا يريده المرء، وبناء على هذه الرؤية يعد كل شخص "عنصر موحد مكتفى بذاته" *self-sufficient monad*. أما الآمان فهو حماية جميع حقوق المرء، او كما يصف ماركس تأمين الأنانية."[٥]

ومن ثم فالحصول على الحقوق فى مجتمع مدنى تسيطر عليه علاقات السوق يميل لتحويل الافراد الى اشخاص يفكرون فى انفسهم على انهم منفصلين عن كل شخص آخر فى مجرى القيام بأى شىء يريدونه ما

=

هى الضرورة الطبيعية والحاجة والمصلحة الخاصة على ملكيتهم وأشخاصهم الأنانية". انظر *الإغتراب*؛ "ريتشـارد شـاخت"، ترجمة كامل يوسف حسين، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٨٠. <المترجم>.

[١] المرجع السابق ,.ص 34. Italics in text.

[٢] المرجع السابق ,.ص 34.

[٣] المرجع السابق ,.ص 34. Italics in text.

[٤] المرجع السابق ,.ص 42.

[٥] المرجع السابق ,.ص ص.42-43. Italics in text.

دام لا يضر بالآخر. وهنا يعرف كل فرد الآخرين كمجرد مشاركين فى سعى لإدراك مصـلحتهم الخاصـة. ولكن الافراد فى هذا الوضع يكونون غير قادرين على ايجاد اساس لالتزام متبادل امام مفهوم مشترك للصالح العام، والشروط المحققة للمجتمع الجماعى. وبالتالى فقد ذكر ماركس ان الحرية فى مجتمـع مـدنى "كحـق للإنسان لا تتأسس على العلاقات بين الانسان، والانسان بل على فصل الانسان عن الانسان. فهى حـق فـى الانفصال. حق الفرد المنعزل المنكفئ على ذاته."[1]

وتصبح المشكلة التى تكتنف العيش فى بيئة من هذا النوع- حيث الناس منفصلين عن بعضهم الـبعض بهذا الشكل، يعيشون فى علاقات عدائية تجاه بعضهم البعض- فى غياب أساس "لتحرر الانسان."[2] إنه هدف يلزم لتحقيقه وجود مجموعة اخرى من الحقوق يجب أن نضعها فى الاعتبار بصفتها اهم بكثير مـن حقـوق الانسان. وكان فى ذهن ماركس هنا "*حقـوق المـواطن*"[3] rights of the citizen . إنهـا حقـوق تتعلـق بالمشاركة فى إقرار السياسات العامة، والحق فى وجود تداول مفتوح، وحر للآراء، والحـق فـى مطالبـة المسئولين بتعديل افعالهم. والحصول على هذه الحقوق السياسية يمكن الافراد من إرساء قاعدة للانخراط فى العمل العام مع بعضهم البعض.[4]

والحقيقة أن ماركس قد ذكر ان "التحرر الانسانى لن يكتمل إلا عندما يستوعب هـذا الانسـان الفـرد الواقعى ذلك المواطن المجرد بداخله ... وعندما يكون قد تعرف على قواه ونظمها ...بصفتها قوى اجتماعية، بحيث لا ينفصل بعد ذلك هذه القوة الاجتماعية عن نفسه كقوة سياسية."[5] وقد عنى ماركس بهـذا البيـان ان الافراد يجب ان يكون لديهم القدرة على صياغة مجتمع سياسي يمثل المصـالح العامـة، والحاجـات التـى يتقاسمها الجميع. علاوة على أن المجتمع السياسي يجب ان يتم تنظيمه بطريقة تسمح للأفراد بتشكيل، وتنظيم الحياة الاقتصادية للمجتمع بحيث تتحقق التنمية الكاملة لقدرات الناس." فالأفراد يجب ان يكونوا جـزء مـن مجتمعات منخرطين فى انتاج السلع، وايضا يجب لهذه المجتمعات ان تتأصل فى علاقات اجتماعيـة يقـوم بإدارتها، وتنظيمها اعضاء المجتمع انفسهم. فى هذا الوضع يستخدم العمال حقوقهم كمواطنين لاقرار ما سيتم انتاجه، وكيفية تنظيم المهارات، والطاقات المختلفة لانتاج هذه السلع وكما يقول جيرمى والـدرون *Jeremy Waldron* ان التحرر الكامل عند ماركس لا يتطلب بذلك وجود مجتمع سياسي فحسب، بل انخراط ذلـك المجتمع فى التنظيم الديمقراطى، وادارة الحياة الاقتصادية الانتاجية."[6]

---

[1] المرجع السابق .,ص 42. Italics in text.

[2] المرجع السابق .,ص 35.

[3] المرجع السابق .,ص ص.43-42

[4] المرجع السابق .,ص 41 and Jeremy Waldron, editor with introductory and concluding essays, *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man*, (New York: Methuen, 1987), ص ص 129-30.

[5] Marx, *On the Jewish Question*, ص 46. Italics in text.

[6] Jeremy Waldron, *Nonsense Upon Stilts*, ص 131.

مع ذلك تبقى المشكلة فى ان الحقوق السياسية برغم انها خطوة مهمة، وتقدمية إلا أنهـا لـن تسـمح بالتحرر الكامل ما دامت موجودة فى مجتمع رأسمالى.[١] فى هذه الحالة سيستخدم الناس حرياتهم للاسـتمرار فى الاعلاء من الوجود الفردى الأنانى الذى ذكر ماركس انه سمة المجتمع المدنى الحديث. ومن ثم لن يصبح الافراد مواطنين مشاركين فى تشكيل الحياة الاقتصادية للمجتمع كما آمل ماركس وهذا الاغتراب المستمر فى المجتمع الرأسمالى يوضح السبب فى أنه لامناص من حدوث هذه المحصلة.

٣- الاغتراب الحديث.[*]

إن الحقيقة الأساسية للحياة بالنسبة للعامل العادى فى مجتمع مدنى خاضع للرأسمالية انه؛ اى العامل؛ لا ينتج السلع فحسب بل نراه هو نفسه ايضاً يتحول إلى سلعة.[٢] فهو مجرد سلعة لأن قيمته الوحيدة تـأتى عـن حقيقة كونه لا يمتلك سوى عمله لبيعه لمن يمكن أن يستغله فى تصنيع المنتجات. ففى الاقتصاد الرأسمالى، لا يعترف بالعمال لمهارتهم المختلفة، والمتنوعة أو لقواتهم، وقدراتهم الخاصة بل نجدهم فى نظر هذا المجتمـع مجرد محتوى للطاقة عندما يستخدم كما ينبغى؛ مثله مثل أية آلة اخرى؛ يمكن أن يأتى بما ترغب فيه طبقـة الملاك من نتائج. وهنا نجد أن اكثر ما رغب فيه ماركس هو القيام بتطوير كامل لقدرات الناس تماماً مثلمـا اراد "مل". فقد ذكر ماركس أن "التوجه الحقيقي الفعال للانسان نحو نفسه ككيان خـاص او ظهـوره كنـوع حقيقي (أى انسان) لا يكون ممكناً الا باخراجه، وبشكل حقيقى جميع الطاقات التى تخصه كجنس بشـرى."[٣]

---

[١] Marx, *On the Jewish Question,* ص.35, 41, 43

[*] الفعل يغترب alienate فعل لازم شأنه فى ذلك شأن معادليه فى اللغة الألمانية، وهو يعنى حرفياً "يغدو غريباً أو يجعل شيئاً ما ملكاً لآخر" ولكن الاسم المشتق منه وهو الاغتراب شأن المرادف الألمانى الغربة Entfremdung وعلى عكس الكلمة الألمانية التى تعنى التخارج لا يستدعى للذهن عادة نشاطاً إلا فى سياقات خاصة حيث يستخدم كاصطلاح فنى، وما يرتبط فـى ذهننـا ابتداء بكلمة الاغتراب أو الغربة هو حالة للوجود الانسانى حالة كون المرء مغتربـاً أو مفارقـا لشـيء أو لشـخص. إلا أن الاغتراب صار له بعد ذلك تراثا واسعا وممتدا على المستويات الفلسفية والفنية والأدبية. على سبيل المثال حظى هرمان هسـه بتقدير قل إن يحظى به كاتب آخر ممن يعتبرون أنفسهم مغتربين، وكانت روايته التى وثبت به إلى مكانته المميـزة "دميـان" صدرت بعبارة هرقليطس الشهيرة "عن نفسى أبحث" وقد جاء بها هسه فى الرواية قائلاً: لا أنشد إلا أن أحاول أن أعيش كـل هذا الذى تصنعه نفسى انطلاقاً من ذاتها، ترى لماذا يعد ذلك بكل هذه الصعوبة؟ وكان هذا ايضاً هو موضوع هسه فى رواياته التالية، وهو اسلوب آخر فى القول بأن التغلب على الاغتراب أمر شاق، فنرى فى رواياته "ستيبان وولف" نقل ومناقشة لصيحة فاوست الشهيرة:

ثمة روحان يقطنان، ويا للحسرة، فى صدرى

وتناضل كل روح منهما للتخلص من توأمه.

راجع تصدير والتر كاوفمان تحت عنوان "حتمية الاغتراب" لكتاب شاخت، المرجع السابق. <المترجم>.

[٢] Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844,* ص71.

[٣] المرجع السابق، ص. 112. Italics in text. On the nature of species life, see John Elstar, *An Introduction to Karl Marx*, (Cambridge: Cambridge University Press, 1986), ص.43-44.

مع ذلك؛ وكعاقبة للرأسمالية؛ يعرف العامل نفسه فقط من خلال ما يصير عليه كفرد منخـرط فـى "عمـل اغترابى" أو فى نشاط يفصله عن التعرف على مهاراته وطاقاته الاساسية وتحقيقها. ومن زاوية هذه التجربة، يشير *الاغتراب* alienation الى نمط من العمل يمنع الفرد من معرفة او تطوير مواهبه، وطاقاته.

فى *المخطوطات الاقتصادية والفلسفية١٨٤٤* [*]، تناول ماركس أربعة طرق مختلفة يفصح بها الاغتراب عن نفسه. اولاً هناك اغتراب عن المنتج الذى ينتجه العامل بنفسه.[١] فنتيجة للعمل الذى ينخرط فيـه العمـال يصبحون معتمدين على مجتمع فى حاجة الى المنتجات التى ينتجونها، لانه بدون هـذه الحاجـة الـى تلـك المنتجات لن يكون ثمة عمل للعمال، وبالتالى لن يكون هناك سبل للعامل لتقويت نفسه. ولكن فى الوقت نفسه فإن المنتجات التى ينتجها العامل لا تغير على أية حال من الظروف الاجتماعية التى يتم فى ظلهـا الانتـاج، وهذه الظروف تعد ذات اثر إغترابى شديد بمعنى انها تنكر على العامل اساس الانخراط فى نوع العمل الذى من شأنه ان يتيح له بلوغ قوته.[٢] والسلع التى ينتجها العمال فى مجتمع رأسمالى انما ترمز الـى اسـتمرارية الظروف الاقتصادية التى تخلق لديهم الإغتراب، وذلك بجعل الامر من المستحيل بالنسبة لهم التحكم فى مكان عملهم من اجل خلق السلع، وتنظيم علاقات الانتاج التى تجعل من تحرر الانسان شيئاً ممكناً.

هناك ايضا اغتراب عن *فعل الانتاج* نفسه act of production[٣]. حيث يكون الفـرد مجبـراً علـى الانخراط فى عمل ليس له فيه ناقة ولا جمل، وليس له علاقة كذلك بتطوير قوته الاساسية ككـائن بشـرى. "فهو يكون فى المنزل عندما لا يعمل، وعندما يعمل لا يكون فى المنزل، أى أن عمله ليس من وازع ذاتـه، ولكنه قسرى، عمل مرغم عليه forced labour ."[٤] والتجربة التى كانت فى ذهن ماركس هنا تتمثـل فـى عمال خطوط الانتاج الذين يقضون ساعات طويلة فى العمل يكررون بلا نهاية نفـس الـروتين مـرة تلـو الاخرى.[5] هذا النوع من العمل إنما يفضى إلى إخصاء العمال، وتجريدهم من قواهم البدنية، والعقلية.[٦] علاوة

---

[*] خلال القرن الذى أعقب وفاة هيجل لم يحظ تحليله للعقل المغترب عن ذاته فى الظاهريات باهتمام كبير ولـم يلـق اصـطلاح الإغتراب إلا ذيوعاً محدوداً إن كان قد لقى مثل هذا الذيوع على الإطلاق، وقد ثار الاهتمام بهمـا معـاً فحسـب مـع نشـر "مخطوطات ماركس الاقتصادية والفلسفية فى عام ١٩٣٢، وكان اسم ماركس قد لقى اهتماما واسع النطاق لبعض الوقت ولكن نشر مخطوطاته تلك لعام ١٨٤٤ كشف جانباً منه لم يكن معروفاً من قبل ألا وهو جانب الفيلسوف الإنسانى المتحمس والمهـتم قبل كل شيء بقضية تحقيق الإنسان لذاته. وهذا الكشف عن ماركس كفيلسوف إنسانى جذب اهتمام الكثيرين مما اسفر عـن إن الكثيرين قاموا وما يزال كثيرون يقومون بقراءة المخطوطات وأدى ذلك بدوره إلى ذيوع اصطلاح الإغتراب الـذى اسـتخدمه ماركس بكثرة فى المخطوطات فى نقده للمجتمع المعاصر له وفى وصف للإنسان المعاصر. المرجع السابق. <المترجم>.

[١] المرجع السابق .,ص ص.73-72

[٢] المرجع السابق .,ص ص.73-72

[٣] المرجع السابق .,ص .73

[٤] المرجع السابق .,ص .74 Italics in text.

[٥] See Marx, *Capital, Volume One,* ص ص.403-399

[٦] Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844,* ص .75

على ذلك، وبسبب أن هذا النوع من العمل يجعلنا نعيش فى علاقة بعيدة عن طاقاتنا، وقدراتنا الاساسية فنحن نعيش شعور من الغربة الدائمة عن انفسنا. وعلى اثر ذلك، لا يمكننا مطلقاً ان نعرف طبيعة مـا يمكننـا ان نكون عليه، ولا كيف نمضى فى حياة تسمح لنا ببلوغ جميع قدراتنا، وطاقاتنا الأساسية الى اقصى حد ممكن. وهنا فنحن لدينا اغتراب عن الذات *self-estrangement* تماماً مثلما كان لدينا مـن قبـل اغتـراب عـن الشىء."[1]

كما أننا؛ فى الشكل الثالث من الاغتراب؛ نفتقد القدرة على فهم قدراتنا كجنس *species*. وهذا لا يعنى فقط اننا لا يمكننا تبين قدراتنا الخاصة كأشخاص لنا تفردنا فحسب، بل اننا كذلك لسنا فى استطاعتنا أن نتبين الصورة الكلية للقدرات التى تتوفر للانسان بصفته جنس بشرى. هنا ميز ماركس بين القـدرات المرتبطـة بالعمل الانسانى، وتلك المتعلقة بالحيوانات. فالحيوانات يمكنها انتاج سلع لمجرد اشـباع حاجـات مباشـرة مرتبطة باستمرارهم على قيد الحياة. والجنس البشرى يعرف كيف ينتج السلع التى تتفق ومعايير جميع انماط الاجناس وليس فقط حياة الكائن البشرى.[2] علاوة على أنه، ككائن واعى *conscious* يسعى الإنسان لانتـاج اساس لكل ما فى الحياة فهو خلافا للحيوان يمكنه اطلاق الأحكام فيما يتفق مع قوانين الجمال.*"[3] الشيء الذى يهمنا هنا ويعد ذو دلالة أن الانسان بامكانه معرفة قدراته واختيار طرق الحيـاة التـى تضـمن الازدهـار الانسانى. هذه الامكانية التى يتجرد منها فى وضع العمل الذى انتقده ماركس، الأمر الذى يرجع الى حد كبير إلى أن الانسان لا يمكن مطلقا أن يتحرر من العيش مثل الحيوانات إذا ما ظل معنيا فقط بحاجاته المباشـرة التى تبقيه على قيد الحياة.

ولكن فى ظل الثقافة التى تفشل فى حماية هذا المنظور، يصبح الافراد طبيعياً *naturally*؛ وفى الشكل الاخير من الاغتراب؛ *مغتربين عن الآخرين*** *estranged from others* . لأنه مجرد ألا يستطيع المـرء

---

[1] المرجع السابق ., 75. Italics are in book.

[2] المرجع السابق ,.ص 76.

* يشير ماركس إلى أن العمل ينبغى أن يكون نشاطاً يحقق الإنسان ذاته من خلاله، ويطور بحرية طاقاته الروحيـة، والعضـوية ويقول أن العمل ذاته ينبغى أن يكون "اشباعاً لحاجة اكثر منه مجرد وسيلة يمكن من خلالها اشباع حاجة أخرى ويجب أن يكون العمل قبل كل شيء "تطوعياً و حراً" وعمل الإنسان ذاته،ونشاطه العفوى" وسيبدو هذا النشاط خلقاً فنياً أو على الأقل شكلاً من أشكال النشاط يمكن أن يمارس من خلال الحرفية، ولا غرو فى ذلك، وماركس هو من وصف الإنتاج الإنسانى بأنه يتم "وفـق قوانين الجمال." المرجع اسابق. <المترجم>.

[3] المرجع السابق ,.ص 76.

** الإغتراب عن الآخرين الذى يتحدث ماركس عنه يتعين أن يفهم باعتباره يتضمن غياباً شاملاً للاحسـاس بالصـحة، وتقويمـاً للآخرين باعتبار أنهم ليست لهم أهمية إيجابية تتجاوز أهميتهم كوسائل للغايات الشخصية وعداء يقوم على الإحساس بالتنـافس وتوقع الاستغلال المضاد، وهذا الإغتراب يضرب بجذوره فى التمحور حول الذات الذى لا يلتفت فحسب إلا إلى التميز الخاص بل وكذلك فى التصور عن الذات يستبعد أية فكرة للاجتماعية. وفى هذا الصدد فإن الإنسان الأنانى الذى يغترب عن الآخـرين لدى ماركس مماثل للفرد المتمحور حول خصوصيته عند هيجل والذى تتمثل علاقته بالبنية الاجتماعية فى "الاغتـراب"، ففـى =

فهم طبيعته الجوهرية فالأمر كذلك انه لن يتسنى لأحد معرفة الطبيعة الجوهرية للآخر.[١] والجانـب الآخـر المؤسف فى هذه التجربة انها تحطم الأمل الكانطى فى احترام الآخرين كغايات، وليس مجرد وسائل. فمعاملة الآخرين كغايات فى السياق الماركسي يتطلب ان يكون المرء قادراً على ادراك، وتدعيم ما لدى الآخر مـن صفات فى كليتها *wholeness* بما فى ذلك الاعتراف بالطاقات الكامنة لديهم. ولكن فى مجتمـع رأسـمالى حيث الفرد لا يعد سوى سلعة تسعى وراء حاجات الإبقاء لا يمكن ادراك هذا الهدف.

٤- معايير الحياة المغتربة.

ربما تكون اعظم مأساة فى الوجود المغترب ان معايير الحياة المغتربة تخلق لـدى المـواطنين؛ مـن العمال وارباب العمل على حد سواء؛ فقدان الاعتبار فى الفضائل الاساسية التى تحقق مجتمع مكرس لتحقيق اكبر قدر من التطور لكل فرد. والقيم الرئيسية التى تحل محل الفضائل من هذا النوع هى تلك القيم المرتبطة بالجشع *avarice*. وهناك عاملان رئيسان فى هذه المأساة: إدخال الماكينة، والرغبة التى لا تهدأ فى كسـب المال.

فتنظيم العمل كما رأينا يجعل من كل عامل مجرد محرك للآلة "إنه (اى العامل) يصبح ملحقاً بالآلـة، ولا يصبح مطلوباً منه سوى المهمة الأبسط، الاكثر رتابة، الاسهل اتقاناً.[٢] فبعد ان يصبح غير مطلوب مـن كل شخص سوى القيام بمهمة بسيطة على الماكينة يثبت الفرد عند حالة "الانسان غيـر الناضـج او يصـير "كالطفل."[٣] كذلك يجب على العمال؛ وفى سبيل خدمة الماكينات؛ ان يكيفوا انفسهم وفق المبـادئ المرتبطـة بانتاج الثروة. وهذا يعنى انه محتم عليهم قبول وجودهم عند مستوى البقاء احيـاء بحيـث يتجـه النصـيب الرئيسي من أرباح عملهم الى صندوق مالى يتحكم فيه الملاك، ويمكن استخدامه فى شراء ماكينات جديـدة. ولإنجاز هذا الهدف، يتعلم الناس ان يعيشوا حياة نكران الذات، والواقع ان العامل يتحول الى شخص مطيـع ليس لديه حاجات تتجاوز ما يبقيه على قيد الحياة[٤] بحيث يمكن لصاحب العمل ان يستخدم الثروة التى يخلقها العامل ليس فى تمكين هذا الأخير من إدراك طاقاته الكاملة بل للحصول على مزيد مـن الماكينـات أو رأس المال لنفسه. هنا يقول ماركس: "كلما قللتم (ايها العمال) من التفكير، والحب، والتنظير، والغنـاء، والرسـم،

=

كلتا الحالتين نجد الاغتراب موضع التناول نتيجة لقصر مطابقة الذات على الذات الخاصة، وبالطبع فإن الآخرين عند مـاركس هم الذين ينظر إليهم بالتبعية باعتبارهم أغراباً بينما لدى هيجل نجد أن طبيعة الإنسان الجوهرية التى يعتبر أن هذا المفهوم عن الذات البالغ القصور يهملها أى عنصر الاجتماعية عند ماركس، والكلية عند هيجل. المرجع السابق. <المترجم>.

[١] المرجع السابق.، ص 77.

[٢] Marx, *Manifesto of the Communist Party*, ص 479.

[٣] Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts of 1844*, ص 95.

[٤] المرجع السابق.، ص 95.

والتخيل ... الخ كلما زدتم (ايها الرأسماليون) من التوفير، وكلما عظمت ثروتكم... رأسمالكم."[1]

هذا علاوة على ما نجده فى هذا النظام من هدف وحيد تندفع وراءه طبقة الملاك وهو طلـب المـال.[2] والواقع أن المال لابد أن يأخذ مكانة الصدارة.* ولكن فى الوقت نفسه، وبحكم الانشغال بالمال، تصبح هنـاك قيمة أخرى ذات بعد اساسي وهى الجشع." فالإسـراف والسـفه *excess and intemperance* يصـبحان المعيار الحقيقي.[3] وهذا الميل مرتبط بالسعى الى خلق شعور فى أذهان الناس بالحاجة الى أنواع محددة مـن السلع التى لابد أن يتعلم الناس الرغبة فيها. إنها السلع التى يروج لها من يعرفون انهم اذا تسنى لهم جعل ما يكفى من الناس يشترونها فسوف يحرزون؛ أى الباعة؛ ثروة، وقوة اجتماعية على المشتريين، وأيضاً علـى العمال الذين ينتجونها. فهدف البائع إذاً هو خلق *حاجة جديدة* *new need* فى أذهان المستهلك للأشياء التـى ينتجها. وهنا يجب على البائع أن يقنع المستهلك بأن يرغب فى شيء لا يحتاج إليه فى الوقت الراهن. وعندما ينجح فى ذلك سيقتضى الأمر بالمستهلك القيام بما يلزم من التضحيات لمراكمة ما يطلبه البائع من مال مـن أجل السلعة، وبتقديم هذه التضحيات تولد صيغة جديدة من الإعتماد، صيغة تجعل المستهلك خاضـعاً لطبقـة المنتجين. وبهذه الطريقة فقد "اغوى" البائع المستهلك للوقوع فى شرك "نمط جديد من الاشباع *new mode of gratification*، وبالتالى ألحق به دماراً اقتصادياً."[4]

وأخيراً يعد المال اساس لتحديد ماهية كل شخص، وما يمكن ان يكون عليه كل شخص. وهذا يعنى ان ماهيتى كشخص دائماً ما تكون وظيفة لما املكه من مال، وما يجب أن أفعله لكسب المال. ومن ثم فإذا كـان من الضرورى بالنسبة لى؛ وبغرض كسب المال؛ أن أبدد طاقاتى الأصلية سأفعل. فربمـا يمكننـى بفضـل طاقاتى الأصلية ان أصير طبيباً، ولكن لأن والدى لم يحتكم على المال لمساعدتى فى أن اصبح طبيبـاً فـلا يمكننى تتبع هذا المسار المهنى. وبدلاً من ذلك، أتحول الى رجل اعمال يتلخص اهتمامه الوحيد فى الحياة فى

---

[1] المرجع السابق .,ص ص.95-96. Italics in text.

[2] المرجع السابق .,ص .96.

* it is therefore regarded as omnipotent…Money is the *procurer* between man's need and the object, between his life and his means of life. But *that which* mediates *my* life for me, also *mediates* the existence of other people for me. For me it is the *other* person.

"what, man! Confound it, hands and feet
And head and backside, all are yours!
And what we take while life is sweet,
Is that to be declared not ours?
Six stallions, say, I can afford,
Is not their strength my property?
I tear along, a sporting lord,
As if their legs belonged to me."
Goethe: *Faust*

See Marx, *Economic and Philosophic Manuscripts,* Progress Publishers, 1977. P. 108. <المترجم>.

[3] المرجع السابق .,ص .93. Italics in text.

[4] المرجع السابق .,ص .93, italics in text.

كسب المال. ولكن لو فرضنا من ناحية أخرى اننى لم اكن اتحلى بما يكفى من فطنة تمكننى من أن أصبح طبيباً، ولكن مع توفر ما يوصلنى إلى ذلك من الرغبة، والمال. فى هذه الحالة سأصبح طبيباً رغم حقيقة اننى لا يجب ان أكون. يقول ماركس هنا: "كل ما لا اقدر ان افعله كإنسان، والذى بالتالى تعجز كل طاقاتى الفردية الأساسية عن إتمامه، يمكننى ان أفعله بوسيلة المال*."[1] ومن السهل علينا ان نفهم كيف تُفقد كثير من الفضائل التقليدية فى ظل نظام كهذا مكانتها من الأهمية. فما زال الناس يتحدثون عن فضائل من قبيل الإخلاص، والحب فى حين ان هذه الفضائل قد حل محلها ما يناقضها؛ شرور من قبيل الكره، وعدم الوفاء حيث يصبح من الضرورى من أجل المال أن نفعل ذلك.[2] فإذا كان على اليوم أن أصبح محباً بغرض أن أكون ناجحاً فى تحقيق الثروة سأفعل، ولكن اذا تطلب الأمر منى غداً أن أصير قذراً، وضيعاً فى سبيل الظفر بالمال سأفعل. فليس هناك من فضائل دائمة، وثابتة، وتقليدية يمكن أن تصبح عماداً للحياة بل فى المقابل سوف تتعدل قيمى بفعل ما يطرأ من تغيرات على مجريات أمورى.

فكيف يمكن للناس فى هذا الوضع أن يقيموا علاقات تقوم على الاعتبار المتبادل فى تطوير أفضل وأهم ما لدى كل شخص من طاقات؟ بالنسبة لـ "ماركس" لابد للمبادلات التى تتم بين بعضنا البعض ألا يكون من شأنها أن تجعل من الناس اثرياء على المستوى المادي، بل يجب أن تحقق مجتمع يقوم على فضائل تساعد فى تدعيم الاحترام المتبادل، وحب الطاقات، والقدرات الأساسية للحياة الانسانية، وبشكل خاص يجب أن تقوم علاقاتنا لتكون بمثابة جهود أمينة فى سبيل تمكين الآخرين من إشراكهم إيانا آمالهم، وطاقاتهم، وتمكيننا نحن من إشراكنا إياهم آمالنا، وطاقتنا.[3]

٥- السياق التاريخى للاغتراب.

إذا أردنا لأنفسنا التخلص من الاغتراب لابد من معرفة مصدره. والغرض الماثل فى فلسفة ماركس، على كل حال ليس فى مجرد فهم الواقع الموجود بل تغييره "*فالفلاسفة لم يفعلوا سوى أنهم فسروا العالم بطرق مختلفة، مع أن بيت القصيد هو تغييره*."[4]

"The philosophers have only interpreted the world,
in various ways; the point, however, is to change it".

---

*Money is the alienated *ability of mankind*. That which I am unable to do as a *man*, and of which therefore all my individual essential powers are incapable, I am able to do by means of *money*. Money thus turns each of these powers into something which in itself it is not-turns it, that is, into its *contrary*. Marx, *economic and Philosophic Manuscripts*, Progress Publishers 1977. <المترجم>

[1] المرجع السابق .,ص .104. Italics in text.

[2] المرجع السابق.105 ,.

[3] المرجع السابق .,ص .105

[4] Marx, *Theses on Feuerbach*, ص145. Italics in text.

لقد اعتقد ماركس أن التاريخ يجب أن يستخدم لتغيير ظروف الإنسان الى الأفضل. وعليه فمن الممكن لنا أن نتعلم من التاريخ، ونحن إذ نفعل علينا أن نستخدم دروس الماضى لتغيير مجرى المستقبل. فالتاريخ يفصح لنا عن الطريقة التى يكون بها الافراد جزء من عمليات تقوم لإنتاج الحاجات الإنسانية.[١] وهذه القوى غالباً ما تشكل حياة الانسان بطرق تتعارض مع أفضل مصالح لهم كما هو الحال فى مجتمع رأسمالى، ولكن فى الوقت نفسه يمكن للأفراد أن يتفاعلوا مع تلك القوى ليشكلونها بنية خلق علاقات إنتاج لا تكون مغتربة بعد ذلك مطلقاً، يقول ماركس هنا: "إن الظروف تصنع رجالاً تماماً مثلما يصنع الرجال الظروف."[٢] وفى هذه الجزئية آلينا على أنفسنا قراءة التاريخ من زاوية نظر ماركس لنبين الثغرات التى يمنحها التاريخ لتغيير ظروف الإنسان، وتحرير الجنس البشرى من الاغتراب.

بالنسبة لماركس، وبعد ان كان مجتمع القرون الوسطى قد عبر على شاشة التاريخ، ظهر المجتمع المدنى* فى القرن الثامن عشر مجهزاً بنظام للإنتاج، والتجارة تحت سيطرة البرجوازية. تلك الطبقة؛ التى ترتبط بالبنية الفوقية *superstructure* أو القيم الاجتماعية، والسياسية هى التى ارست فكرة المجتمع المدنى، وقدمت دعماً ثقافياً للمحافظة على نظام الإنتاج الذى وجد فى المجتمع الرأسمالى.[٣] إلا أن هذا النظام الجديد للإنتاج قد خلق فى الوقت نفسه توترات ما بين النظام نفسه، وبين العمال، وهى التوترات التى لن تُحل فى النهاية إلا بثورة تسعى الى إحلال المجتمع الشيوعى. وقبل أن نذهب فى مناقشة الحجة او الأطروحة الاقتصادية التى توضح هذا النزاع نورد؛ فيما يلى من فقرات قليلة؛ وصفاً لخصائص المجتمع الذى شيده البرجوازيون فى الوقت الذى نستجلى فيه السبب فى حتمية تحول المجتمع المدنى عند ماركس إلى مجتمع شيوعى.

لقد ظهر المجتمع المدنى من جراء ما وقع من تحول، وانتقال من العملية الانتاجية التى قامت فى العصور الوسطى على الطوائف الحرفية *guilds** ذات المصالح المشتركة، إلى منظومة الانتاج فى المصانع

---

[١] Marx, *The German Ideology,* ص. 164.

[٢] المرجع السابق., 165.

* برزت عبارة "المجتمع المدنى" Burgerliche Gesellschaft فى القرن الثامن عشر حين كانت علاقات الملكية قد تخلصت من المجتمع الجماعى القديم والوسطى. والمجتمع المدنى بصفته هذه لا يتطور إلا مع البرجوازية؛ ومهما يكن من أمر، فإن التنظيم الاجتماعى المترتب بصورة مباشرة على الانتاج، والتجارة، هذا التنظيم الذى يشكل فى جميع العصور أساس الدولة وبقية البنية الفوقية المثالية قد سمى على الدوام بالاسم ذاته. ماركس، انجلز؛ الأيديولوجية الألمانية، ترجمة د. فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة، والنشر. ١٩٦٨. <المترجم>.

[٣] المرجع السابق.,ص. 163.

- شاع فى بعض ترجمات الأعمال الماركسية ترجمة كلمة guilds بالنقابات الحرفية دون مراعاة الفرق بين النقابات الحرفية corporations ؛كما ذكرنا فى الفصل العاشر بحثاً عن دقة المصطلح وتوثيقه فيما جاء على لسان ماركس فى الايديولوجية الالمانية؛ وبين الطوائف الحرفية التى اوضح ماركس ايضاً فرقاً بينهما عندما عدد بينهما فى كتابه بؤس الفلسفة قائلاً:

=

الكبيرة. هذا التغير أوجد علاقة جديدة بين العامل، وصاحب العمل. ففى الطوائف؛ التى كانت بيتاً للكثير من الحرفيين الذين ينتجون السلع المطلوبة؛ كانت هناك "علاقة بطريركية *patriarchal relationship* ميزت طبيعة الارتباط بين "المعلم" *master* وبين العامل الماهر الذى أُطلق عليه عامل المياومـة *journeyman worker*.[1] هذه العلاقة البطريركية أو الرعوية أعطت المعلم سلطة على العامل، ولكنها سلطة لم تفضى الى إعمال، وتكثيف عدائية العامل ضد المالك، والسبب أن العامل نفسه أراد أن يصير معلماً، وساوره الأمل انه من خلال العمل فى إحدى الطوائف يمكنه أن يجنى الخبرة، والسبل لكى يصير كذلك.** وبنـاء علـى هـذه الرغبة لم يكن العامل مهتماً بالإحاطة بنظام الطائفة، حتى لو كان للمعلم أو السيد سلطة كاملة عليه.[2]

ولكن بظهور "البرجوازية الكبيرة" *big bourgeoisie* ، او طبقة الملاك الجديدة؛ التى عـززت مـن شأن الإنتاج الصناعى؛ كانت البذور قد غُرست لخلق صراع العامل ضد المالك. الصراع الذى سيفضى فـى النهاية؛ حسب ماركس؛ إلى الإطاحة بالملاك على يد العمال. لماذا؟ إن طبقة الملاك الجديدة؛ خلافاً لما كانت عليه الطوائف الحرفية؛ أرادت أن تصبح جزء من نظام تجارى لا يضم الاقتصاديات المحلية فحسـب بـل يتجاوزها إلى الاقتصاد العالمى. ومن أجل المنافسة على هذا المستوى كان لابد من تراكم ضـخم مـن رأس المال المتنقل، او المواد التى يمكن ان تُنقل من منطقة إلى أخرى حسبما تقضى لوازم الأعمال والإنتاج. لقـد كانت الطوائف دائماً متمركزة محلياً ولم يتخيل أصحاب الطوائف "البرجوازية الصغيرة" قط استثمار مواردهم فى مكان نائى. ولكن "البرجوازية الكبيرة" الجديدة اقتنصت الفرصة لاستثمار الموارد أينما ظنوا ذلك معينـاً على توسيع نصيبهم فى السوق العالمى.[3]

وبالطبع لرغبتها فى إضفاء الآمان على استثماراتها سعت "البرجوازية الكبيرة" إلى إيجاد طرق لتأمين حصصها ضد المنافسين أياً كانوا.

=

"So, since the French of the eighteenth century abolished ***corporations, guilds*** and fraternities instead of modifying them, the French of the eighteenth century must modify competition instead of abolishing it." See Marx, *The Poverty of Philosophy"*, Progress Publishers, 1975, p. 136.< المترجم>

[1] المرجع السابق ،.ص .182

** كانت العلاقة الرعوية القائمة بين العمال فى الطائفة الحرفية وبين معلميهم تمنح هؤلاء المعلمين قوة مضاعفة-من جهة بسـبب نفوذهم على مجمل حياة العمال المهرة، ومن جهة أخرى لأن هذه العلاقة كانت تتشكل بالنسبة إلى العمال المهرة المشتغلين مع نفس المعلم، رابطة فعلية تجمعهم ضد نظرائهم ممن يعملون لدى معلمين آخرين. وأخيراً فقد كان العمـال المهـرة مـرتبطين بالنظام القائم لمجرد مصلحتهم فى أن يصبحوا معلمين بدورهم. وهكذا فبينما قامت الغوغاء على الأقل بفتن ضد النظام البلـدى بأسره، وهى فتن ظلت دونما فاعلية من جراء عجزها، فإن العمال المهرة لم يذهبوا قط إلى أبعد من أعمال عصـيان صـغيرة ضمن الطوائف الحرفية المنفصلة، كما هو الأمر فى طبيعة كـل نظـام نقـابى. انظـر "*الأيديولوجيـة الألمانيـة*"، ص.٦٣. <المترجم>.

[2] المرجع السابق ،.ص .177

[3] المرجع السابق ،.ص .182

وفى سبيل هذا تلقوا؛ على سبيل المثال؛ من الحكومات الوطنية تعريفات، وتشريعات جمركية وقائية.[١] ورغم هذه السياسات الوقائية* ظل التنافس بين الصناعات الكبيرة فى القرنين السابع، والثامن عشر هو النمط الرئيسي للتفاعل بين المنتجين. وقد أجبر هذا التنافس الافراد على أن يحولوا طاقاتهم فيما يحقق النجاح فى السوق، وفى سبيل ذلك كان الهدف الوحيد هنا هو توسيع وزيادة النمو الصناعى. فى هذا السياق كانت جميع أموال الاستثمار تُستغل فى دعم تطوير الصناعة، وما يدعم الصناعة؛ مثل الوسائل الحديثة فى الاتصال، وتطوير نظام مالى يدعم هذه المسيرة. علاوة على ما كان من تركز ملكية رأس المال الصناعى فى أيدى قليلة، وظهور المدن الصناعية الكبيرة التى أودت بكل ما كان موجوداً من حرف تقليدية فى حياة الطوائف الحرفية، وفقدان الريف أهميته فى الشئون السياسية، والاجتماعية داخل الدول الرأسمالية. وأمام هذه التغيرات تقلصت أهمية الايديولوجية، والدين، والاخلاق كمصادر للاعتقاد العام، وجميع العوامل التى قد تهدد الطريقة الجديدة فى الحياة.** بالإضافة الى ذلك فبينما كانت برجوازية كل أمة تنظر إلى نفسها على أنها تملك مصالح قومية منفصلة، فقد جاءت الصناعة الكبرى بطبقة تملك نفس المصلحة فى جميع الأمم إلى حد إلغاء أية مكانة للقومية. وفى كل من هذه الحالات جعلت كل دولة صناعية إعلاء حاجات الصناعة الكبرى بمثابة هدفها الرئيسي، وهو ما تزامل مع محصلة مؤداها أن حياة الطبقة العاملة صارت مما لا يطاق.[٢]

ومن ثم ففى هذا السياق لم تستطع الدولة نفسها سوى ان تُصبح حامى حمى المصالح البرجوازية. هنا؛ وكما رأينا عند هيجل؛ أخذت الدولة مفهوم القوة المستقلة المنفصلة التى تقف فوق المصالح الخاصة المنخرطة فى التنافس، محددة بذلك الصالح العام الذى كان على جميع المصالح المنفصلة فى المجتمع المدنى أن تدعمه. إلا أن هذا المفهوم عن الدولة كان عند ماركس محض خيال. فالدول "ليست سوى شكل التنظيم الذى تتبناه البرجوازية بالضرورة من أجل أغراض داخلية، وخارجية ومن أجل الضمان المتبادل للملكية، والمصالح.[٣]

---

[١] المرجع السابق ،.ص ص.85-183

* مع قيام المانيفاكتورات، وضعت الأمم المختلفة فى علاقات مزاحمة، وانخرطت فى صراع تجارى، لم يحتدم إلا بواسطة الحروب، والحماية الجمركية، وحظر الاستيراد، بينما كانت الأمم فيما مضى بقدر ما كانت تنشأ أية رابطة فيما بينها، تقوم بمبادلة غير مؤذية فيما بينها. لقد باتت للتجارة من الآن فصاعداً مغزى سياسى. "*الأيديولوجية الألمانية*" ص. ٦٧. <المترجم>.

** لقد عممت الصناعة الكبرى المزاحمة بالرغم من التدابير الوقائية (تلك هى حرية التجارة العملية، وليست الضرائب الوقائية سوى علاجاً مسكناً، إجراء دفاعياً ضمن حرية التجارة)، وانشأت وسائل المواصلات والسوق العالمية الحديثة، واخضعت التجارة لها، وحولت الرأسمال بأسره إلى الرأسمال السريع. واجبر جميع الأفراد، بواسطة المزاحمة العمومية على شحذ طاقاتهم إلى الدرجة القصوى، ودمرت إلى حد ما الأيديولوجية، والدين، والأخلاق، الخ وجعلت منها الكذوبة ملموسة حيثما لم تتوصل إلى تدميرها. لقد خلقت حقاً التاريخ العالمى للمرة الأولى، وذلك بقدر ما جعلت جميع الأمم المتحضرة وكل عضو فرد فيها رهناً بالسوق العالمية من اجل تلبية حاجاتها مدمرة بذلك الانعزالية الطبيعية السابقة للأمم المختلفة. المرجع السابق، ص. ٧١ <المترجم>.

[٢] المرجع السابق ،.ص ص.86-185

[٣] المرجع السابق ،.ص .187

فالدولة فى واقع الامر وسيلة تعلى بها "الطبقة الحاكمة" من مصالحها عن طريق صـياغة، وتشـكيل مؤسسات أخرى خاصة القانون لتلبية حاجات الانتاج.*

فى بيئة كهذه تم إرساء نظام للانتاج يكرس نوع من تقسيم العمل بين الاطراف المختلفة الذين يمثلـون جزء فى عملية الانتاج. فالمالك أو صاحب العمل يوفر الأدوات، وينظم العمل، والعمال؛ الـذين لا يملكـون سبل أخرى تضمن لهم العيش؛ يجب أن يدخلوا الى مكان العمل بشروط وضعت لهم من قبل ارباب العمـل. فالأخيرين يبغون التحكم فى عملية الإنتاج لأنه بدون ذلك لا يمكنهم مواصلة رحلة تراكم رأس المـال الـذى يجب أن يكون لديهم بغرض إحراز التميز التنافسي على المنتجين الآخرين. وتصبح الملكية الخاصة وقتئـذ ترمز عند العامل إلى تقسيم العمل الذى يعطى الرأسمالى كل التحكم فى طبيعة العمل بدون أمـل، بالنسـبة للعامل فى انه فى مرحلة ما أو وقت من الأوقات؛ كما كان الحال مع عامل المياومة فى الطوائف؛ سيكتسـب من المخولات ما يجعله يحظى ببعض السيطرة على عملية العمل بنفسه.[1]

ثم نجد المطالب الأخذة فى الاتساع من أجل مزيد من الربح تُفضى إلى سعى أصحاب العمل لاكتساب المزيد، والمزيد من السلطة على العمال. ولكن فى سمت هذا الوضع تنشأ الحاجة لـدى العمـال للإطاحـة بسيطرة طبقة الملاك. فليس لدى العمال خيار آخر؛ بحكم أنهم مستمرين فى تحمل المزيد والمزيد من الأعباء بدون جنى أية ميزات حتى فى ظل كونهم يمثلون الأغلبية فى المجتمع. فهم لا يمكنهم مناشدة الدولـة القيـام ببعض الاصلاحات لأن الأخيرة؛ أى الدولة؛ واقعة فى قبضة البرجوازية. لذلك فالهدف عنـد العمـال هـو

---

* لا شك أن وصف الدولة ودورها قد استغرق ابحاثاً كثيرة ومفصلة فى التراث الماركسى، الأمر الذى نلحظه اكثر فيما يخصـنا هنا فى موضوعة المجتمع المدنى عندما تم تناول علاقة الدولة بالمجتمع المدنى خاصة فيما نراه من جدل حول توصيف الدولة عند كلاسيكيو الماركسية الذين قالوا أن الدولة هى جهاز الدولة حيث يدخل فى هذه العبارة ليس فقط الجهاز المختص (بالمعنى الحصرى) الذى يعترف بوجوده وبضرورته انطلاقاً من احتياجات الممارسة الحقوقية، اى البوليس، والمحاكم، والسجون، بـل كذلك الجيش الذى يتدخل مباشرة كقوة قمع احتياطية فى اللحظة الأخيرة حين تطغى الأحداث على البوليس وأجهزته المسـاعدة المختصة، وعلى رأس هذا المجموع رئيس الدولة، والحكومة، والإدارة. وبعرض النظرية الماركسية اللينينية حول الدولة بهـذا الشكل نلمس أن الشيء الأساسى هنا أن جهاز الدولة هو بالضبط الدولة.ولقد عالج كلاسيكيو الماركسية الدولة فى الواقـع، اى فى ممارستهم السياسية كواقع اكثر تعقيداً من التعريف المعطى لها فى "النظرية الماركسية فى الدولة" والذى اضيفت إليه اشياء اخرى. لقد اعترفوا فى ممارستهم بهذا التعقيد ولكنهم لم يعبروا عنه بنظرية مقابلة، و***غرامشى*** هو الوحيد تقريبا الذى سار بهذا الاتجاه. فقد اشار إلى الفكرة الخاصة بأن الدولة ليست محصورة فقط فى جهاز الدولة (القمعى)، ولكنها تحتوى، كما كان يقول، على عدد معين من مؤسسات المجتمع المدنى: الكنيسة، المدارس، النقابات الخ. إلا أن غرامشى لم يبلور مع الأسف حدسه الذى بقى بشكل اشارات دقيقة ولكنها جزئية (*راجع غرامشى: كراسات السجن*). يجب إذاً إضافة شيء آخر إلى النظرية الماركسية فى الدولة كما يقول ***لويس آلتوسير***، ألا وهو أجهزة الدولة الأيديولوجية حيث يبات من الضرورى هنا ألا نأخذ بعين الاعتبـار التمايز بين سلطة الدولة، وجهاز الدولة، بل وكذلك حقيقة اخرى تبرز إلى جانب جهاز الدولة (القمعى)، دون أن تـذوب فيـه. انظر "*دراسات لا أنسانوية؛ لويس آلتوسير وجورج كانغيليم* "، ترجمة د. سهيل القش، المؤسسة الجامعية للدراسات، والنشـر والتوزيع، بيروت ١٩٨١. <المترجم>.

[1] المرجع السابق .,ص ص.90-189

الإطاحة بالبرجوازية، والنظام الرأسمالى الذى يحمى مصالحها. والأمل هنا يتمثل فى خلق مجتمع يلغَى فيـه وللمرة الأولى الحكم الطبقى تماماً.[١] ولإتمام عمل من هذا النوع لابد من إحداث تغيير يـتم علـى مسـتوى جماهيرى ضخم، وفى حركة عملية. إنها الثورة* *revolution*.[٢] محصلة هذه الثورة ستكون كمـا وصـف ماركس فى البيان الشيوعى *Communist Manifesto* قائلاً: "على انقاض المجتمـع البرجـوازى القـديم بطبقاته، وتناحراته الطبقية سيكون لدينا مجتمع يمثل التطور الحر لكل فرد فيه شرطاً للتطور الحر للجميع."[٣]

٦- التحليل الاقتصادى: جذور الاستغلال.

يصاحب هذا التحليل التاريخى نقداً اقتصادياً للرأسمالية يوضح حتميـة سـقوط الطبقـة الرأسـمالية، والانتقال إلى الشيوعية. وفى هذه الجزئية ازمعنا على استجلاء جذور تحليل ماركس لظهـور الاسـتغلال، وأيضاً أن نبين كيف أن الميول التى تسفر عن الاستغلال تساهم فى نهاية الأمر فى الإطاحة بالرأسمالية.

يصبح العامل فى المجتمع الرأسمالى عاملاً أجيراً عندما يكون مجبراً على مقايضـة عملـه بوسـائل العيش، أو ما يقوته. ومن ثم فهو فى وضع لا يخول له المطالبة بالتكافؤ مع الرأسمالى أى أن يكون كلاهما؛ على سبيل المثال؛ متقاسمان لأرباح العمل.[٤] فسلطة الرأسمالى على العامل إنما تنشأ عن حقيقيـة كونـه؛ أى الرأسمالى؛ يملك شروط العمل أو رأس المال *capital* الذى يشتمل دون الحصـر، علـى المـواد الخـام، والآلات، والماكينات المستخدمة فى إنتاج مواد خام جديدة وأدوات جديدة للعمل (مثل الماكينـات)، ووسـائل جديدة للعيش (تستخدم فى إبقاء العمال على قيد الحياة).[٥] علاوة علـى تحكـم الرأسـمالى فـى العلاقـات الاجتماعية المحددة للبيئة التى يتم فيها الإنتاج أو ما أطلق عليه ماركس "بالعلاقات الاجتماعية للانتاج." هـذه

---

١ المرجع السابق .,ص ص.93-192

* فى "*بؤس الفلسفة*" ١٨٤٧ يعلن ماركس أول صياغة لإشكالية مرحلة الانتقال الثورى، "مرحلة استبدال المجتمع المدنى السـابق بمتحد يتنافى مع وجود الطبقات وتناقضها" ذلك أن انتصار البروليتاريا السياسى ليس مخصصاً لإقامة تنظـيم جديـد لسـلطة الدولة. إن للبروليتاريا، بخلاف باقى الطبقات، مهمة استبعاد السلطة السياسية، بمعناها الحصرى، بواسطة رابطة جديدة. هكـذا تبدو المهمة الصعبة فى تحديد السياق، والتغيرات المؤسساتية اللازمة لبلوغ هذه الغاية. لقد شاء مـاركس، بابتعـاده عـن أى راسب تنبؤى، أن يكون تحليلياً وجدلياً فى الوقت نفسه: يبقى الصراع الطبقى صراعاً سياسياً من أجل الغاء "السلطة السياسـية بمعناها الحصرى" التى هى "الخلاصة الرسمية لتناقض المجتمع المدنى". إن هذا الصراع الطبقى حركـة اجتماعيـة تحتـوى الحركة السياسية: تظهر فى مرحلة ما بعد الصراع الطبقى "تطورات اجتماعية"، ولكنها ليست "ثورات سياسـية" ابـداً. كـذلك يظهر اول نقد علمى "للاقتصاد السياسى" أن استقلالية الدائرة السياسية (بعلاقاتها الإدارية) مرتبطة، بتبعيتها لبنية التبـادل مـن اجل الانتاج، اى تشكل المجتمع المدنى فى طبقات متناقضة. انظر "*ماركس ونقده للسياسة*"، اندريـه توزيـل Andre Tosel وآخرون، ترجمة جوزيف عبد الله،؛ دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، ١٩٨١. ص. ٢١. <المترجم>.

٢ المرجع السابق .,ص. 193. Italics in text.

٣ Marx, *Manifesto of the Communist Party*, ص. 491.

٤ Marx, *Wage Labour and Capital*, ص ص.204-05.

٥ المرجع السابق .,ص. 207.

العلاقات غالباً ما تتغير مع إدخال الماكينات الجديدة، او التكتيكات الجديدة للإنتاج، تلك العناصر التى أسماها ماركس "القوى الإنتاجية."[١] والهدف الرئيسي لدى الرأسمالى فى تنظيم علاقات الانتاج هو إيجاد سبيل لتلجيم طاقة العامل، والسيطرة عليه بحيث لا ينتج العامل ما يكفى لتأمين عيشه فحسب بل لينتج كميات من الثـروة تتجاوز ما يحتاجه العامل إلى ما يمكن للرأسمالى استغلاله فى تدعيم ملكيته على القوى الإنتاجية مـن قبيـل الماكينات الجديدة. إذاً بأى نظير "يقايض العامل المأجور قوة عمله؟ نعم برأس المال، ومن خلال زيادة رأس المال، وبتقوية سلطة (الرأسمالى) التى يقوم هو نفسه (أى العامل) على خدمتها."[٢] *

المحافظة على هذه العلاقة؛ المحبذة لدى الرأسمالى؛ تعد مسألة غاية فى الأهمية فيما يتعلق بقدرته على مراكمة رأس المال أو الموارد بما فى ذلك الآلات، والمواد الخام التى تمثل أسس التحكم الرأسمالى فى النظام الاقتصادى، ومن ثم استغلال العمال.[٣] ولكى نفهم ما هو الاستغلال، وكيف ينشأ من الضرورى أن نستوعب العلاقة بين "رأس المال الثابت" *constant capital* ، ورأس المال المتغير *variable capital*، وفـائض القيمة*surplus value* . يرتبط رأس المال الثابت، أو القوى الانتاجية (التى تشمل الميكنة، والمـواد الخـام) بقيمة قوة العمل، أو ما أشار اليه ماركس بالإجمالى الكلى للأجور *sum total of wages* أو رأس المـال المتغير." وتستخدم قوة العمل بطبيعة الحال فى إدارة الآلات التى تحول المواد الخام إلى منتجات نهائية تباع فى السوق طلباً للربح. هنا يسعى أرباب العمل إلى صقل عملية العمل بالكفاءة، والرخص إلى أقصـى حـد ممكن، وبهذه الطريقة فقط يمكنهم أن يزيدوا من ربحهم. فى سبيل هذا من مصلحتهم كل المصـلحة تحقيـق أكبر قيمة ممكنة من خلال العامل حيث يستخدمونها فى شراء ماكينات تجعل عملية العمل أكثر إرباحاً. وهذه المصلحة عند المالك تأخذنا إلى تناول فائض القيمة.

ينشأ فائض القيمة عن وضع ينتج فيه العامل ما يكفى من ثروة لتقويت نفسه، بالإضافة إلـى كميـات إضافية من الثروة أو الفائض يتحكم فيها الرأسمالى.[٤]وعلينا هنا توضيح أن فائض القيمة عند ماركس ينبثـق فقط عن عمل العمال الذين ينتجون أساس عيشهم فى ساعات تقل بكثير عما يعملون بالفعـل.[5] وهـذه هـى

---

[١] المرجع السابق .,ص .207

[٢] المرجع السابق .,ص .210

* فى تناوله لتحديد ماهية العمل المأجور وعلاقته بالرأسمال وتناميه يقول ماركس: "فالرأسمال يفترض إذاً العمل المأجور، والعمل المأجور يفترض الرأسمال، فكل منهما شرطاً للآخر، كل منهما يخلق الآخر. العامل فى معمل للمنسوجات القطنيـة، أتـراه لا ينتج إلا المنسوجات القطنية؟ كلا، انه ينتج رأسمالاً ايضا. انه ينتج قيماً تستغل بدورها للسيطرة على عمله لكى يخلق بعمله هذا قيماً جديدة. إن الرأسمال لا يمكن له أن يتأثر إلا إذا بودل بقوة العمل إلا إذا خلق العمل المأجور. وان قوة عمـل المـأجور لا يمكن مبادلتها بالرأسمال التى تستعبدها. وهكذا فإن تكاثر الرأسمال هو بالتالى تكاثر البروليتاريا، أى الطبقة العاملة." مـاركس، "*العمل المأجور ورأس المال*". <المترجم>.

[٣] Marx, *Capital, Volume One,* ص ص.21-419.

[٤] On this point, Elstar, *An Introduction to Karl Marx,* ص .67

[٥] Marx, *Capital, Volume One,* ص .405

الحقيقة؛ الحقيقة الوحيدة؛ التى تجعل الرأسمالية، حسب ماركس مشروعاً للاستغلال. فدائماً ما ينتهى الحـال بالعمال؛ مثلما يقول احد المعلقين او الشارحين الماركسيين؛ بأن ينتجوا "من العمل ما يزيد عما يلزم لإنتاج ما يستهلكه من سلع."[١] وفائض القيمة الذى ينتج عن عملهم أو ذلك القدر الزائد عما يلزم لإبقائهم فى مكان العمل لا تذهب إلى العمال بل إلى الملاك الذين يستخدمون هذه القيمة الإضافية لشراء المزيد من الماكينات لجعـل عملية العمل اكثر ارباحاً.

إن شرور الرأسمالية، والاستغلال ترتبط بما لدى الرأسمالى من دافع نحو تحقيق معدلات أعلـى مـن فائض القيمة، ذلك الدافع الذى يقضى به مبدئياً أن يزيد من ساعات يوم العمل. فكيف يصل الأمر إلـى هـذا الوضع؟ كما ذكرنا تواً دائماً ما يسعى الرأسمالى لانتزاع فائض القيمة من العامل، ومن خلال هـذه الثـروة يشترى مزيد من الماكينات التى يقوم باحلالها محل العامل. ولكن مع هذا الاحلال للماكينة محل العامل لـن يتبقى سوى القليل من العمال. ونظراً لأن فائض القيمة يأتى من توظيف العامل من أجل انتاج ما يزيد عـن حفظ ذاته فلن يتبقى تحت سيطرة الرأسمالى سوى القليل من فائض القيمة. وللتغلب على هذه المشـكلة مـن الضرورى إذاً أن يطيل الرأسمالى من يوم العمل لهؤلاء العمال المتبقين. وقد ساق إلينا ماركس مثال خـاص بتقلص قوة العمل من ٢٤ عامل إلى عاملين فقط، حيث قبل هذا التقليص كان كل عامل يساهم بساعة عمـل واحدة من فائض القيمة فى يوم من ١٢ ساعة أو ما يحصل ٢٤ ساعة إجمالى الخارج من قوة العمل ككـل. أما مع وجود عاملين فقط فإن الرأسمالى يريد أن يحصل على نفس فائض القيمة إذا لم يكن أكثر ممـا كـان يحصل عليه فى الماضى. لذلك سيتحتم على العاملين أن ينتجا ٢٤ ساعة من فائض القيمة أو ١٢ ساعة لكل منهما. ومن غير الوارد أن يتمكن كلا العاملان من تقديم مثل هذا الفائض الكبير حتى إذا عملـوا لسـاعات أطول. ولكن الرأسمالى سيمضى فى محاولاته على كل حال لأن مسعاه هو زيادة قدر الفائض الذى يسـيطر عليه. فهو؛ كما يذكر ماركس؛ وحتى بدون أن يكون "واعياً بهذه الحقيقة يجب أن يلجأ إلى تطويل مبالغ فـى يوم العمل على أمل تعويض النقص فى العدد النسبى من العمال المستغلين."[٢] بمعنى اخر تتطلب الرأسـمالية أن يكون الرأسمالى دائماً مستغلاً للعامل جاعلاً من حياته بؤساً فبؤساً.

وبالإضافة إلى إطالة يوم العمل هناك أساليب أخرى للاستغلال، فبما أن الماكينات لا تشترط عمـالاً يتمتعون بقوة بالغة، فمن الممكن استخدام النساء، والاطفال فى العملية الانتاجية.* والواقـع، أن الماكينـات؛

[١] Elstar, *AN Introduction to Karl Marx,* ص. 80.

[٢] Marx, *Capital, Volume one,* ص. 406.

* فى شرحه للتأثيرات المباشرة للانتاج الآلى على العامل يصف ماركس تملك الرأسمال لقوى عمل إضافية متمثلـة فـى النسـاء والأطفال قائلاً: "بما أن الماكينات تجعل القوة العضلية زائدة عن اللزوم فهى تغدو وسيلة لاستخدام العمال بدون قوة عضلية أو الذين لم يكتمل نموهم الجسدى ولكنهم يتمتعون بأعضاء اكثر مرونة. لذا كان عمل النساء وعمـل الأطفـال الكلمـة الأولـى للاستخدام الرأسمالى للماكينات! وبذلك تحول هذا البديل الجبار للعمل والعمال على الفور إلى وسـيلة لزيـادة عـدد العمـال المأجورين باخضاع جميع افراد أسرة العامل بلا تمييز من حيث الجنس والعمر لسيطرة الرأسمال المباشر. ولم يقتصر العمـل الارغامى لصالح الرأسمالى على اغتصاب وقت العاب الأطفال، بل واستولى ايضاً على الوقت العادى للعمل الحر فى محـيط =

بقذفها جميع أعضاء الأسرة إلى سوق العمل هكذا؛ إنما توزع قيمة قوة عمل الرجل على جميع أفراد أسرته. فهى تخفض قيمة قوة عمله."[١] علاوة على أن العمل يأخذ فى المزيد من النظامية، ويصبح خـارج سـيطرة العامل. فمكان العمل منظم مثل كتيبة الجيش: ضباط، ومراقبين دائماً ما يتحققون من مـارش العمـال فـى خطوتهم النظامية الموحدة *lockstep* انقياداً للنظام الانتاجى الذى يضعه المالك.[٢] هنا يصـبح العمـل نفسـه مبسطاً للغاية بحيث تصبح المهارة الخاصة بالعامل بلا أية قيمة."[٣] وبالتالى يصاب ذهن العامل وجسده؛ داخل المصنع؛ بالعجز.[٤] علاوة على انه كلما ازداد تبسيط العمل كلما اتسع سوق العمال بصورة دراماتيكية. لقـد كان العامل المياوم فى نظام الطائفة الحرفية عاملاً ماهراً لا يمكن إحلاله بسهوله. أما الآن فليس هناك عقبـة أمام إحلال أى عامل بآخر، وهذا ما يفسر وجود سوق ضخمة من العمال يتنافسون من أجل العمل، وهو مـا يخفض بطبيعة الحال من تكاليف الأجور.

فلا مناص إذاً من وجود "جيش صناعى احتياطى" من العمال المتعطلين دائماً ما يكونـون جـاهزين للتقدم وشغل وظيفة أى عامل قد لا يقبل بالنظام الانضباطى داخل مكان العمل، هؤلاء يظلون فى بؤس بفضل الملاك.[٥]

٧- أزمة الرأسمالية: هبوط الأرباح.

أشد الأزمات خطورة بالنسبة للرأسمالية نجدها فى تفسير ماركس لنظرية هبوط معدل الارباح. فكمـا بينا فيما سبق يسعى الرأسمالى دائماً إلى إحلال العمال بالماكينات. وهم؛ أى الرأسماليون؛ إذ يفعلون ذلك إنما ينتهجون أسلوباً مناقضاً لمصالحهم الخاصة. لأن المورد الرئيسي للقيمة ككل هو فائض القيمة الذى لا ينتجه سوى العمال، ومعدل ربح الرأسمالى يهبط عندما تهبط القوة العاملة المنخرطة فى الانتاج. فحيث تتميز عملية

=

البيت من اجل حاجات الأسرة نفسها. ويقدم ماركس مثالاً على هذا الوضع المتردى ذاكراً "أنه أثناء أزمة القطن التـى رافقـت الحرب الأهلية فى امريكا ارسلت الحكومة الإنجليزية د. ادوارد سميث إلى لانكشير وتشيشر وغيرها من اجل فحـص الحالـة الصحية لعمال صناعة القطن. ويقول فيما يقوله: من الناحية الصحية كان للأزمة، إلى جانب ازاحتها للعمال من جو الفابريكة، الكثير من النتائج الإيجابية الأخرى. فزوجات العمال يجدن الآن وقت الفراغ اللازم لإرضاع الأطفال من أثـدائهن بـدلاً مـن تسميمهم بمزيج غودفرى (مستحضر أفيونى). ويتوفر لديهن الآن الوقت من أجل تعلم الطهى. ولكن لسوء الحـظ أجـدن فـن الطهى فى حين لا يتوفر فيه لديهن ما يؤكل. ويتضح من ذلك إلى أية درجة اغتصب الرأسمال من اجل ازدياده الذاتى العمـل الضرورى لحاجات الأسرة. انظر : ماركس، ***رأس المال***، المجلد الأول، دار التقدم، موسكو، ص.٥٦٨-٥٦٩. <المترجم>.

[١] المرجع السابق ،.ص .404.

[٢] المرجع السابق ،.ص .386.

[٣] Marx, *Wage Labour and Capital*, ص 214, and Marx, *Capital, Volume one*, ص 409.

[٤] Marx, *Capital, Volume one*, ص ص.399, 408-09.

[٥] المرجع السابق.413 ،.

الانتاج؛ كما يقول ماركس؛ بتزايد دائم فى مقدار رأس المال الثابت، ونقصان دائم فى وقت العمـل أو رأس المال المتغير، فإن "معدل الربح" بالنسبة للرأسمالى يأخذ فى الهبوط."[١]

ويستجيب الرأسماليون لهذه المشكلة بتكرار عملية إحلال العمال بالماكينات على أمل إدخـال الكفـاءة التى من شأنها تعزيز منسوب الربح لديهم. وفى سبيل هذا يمضى الرأسماليون فى تخفيض ما يمكنهم من عدد العمال المشتركين فى الانتاج، وذلك بإدخال ماكينات جديدة تأخذ مكانهم. وهذه الاستراتيجية إنما تزيـد مـن مقدار العمل الفائض، أو بمعنى آخر تسوق الكثير من العمال الى هامش البطالة.[٢] إلا أن هذه الاستراتيجية لا يمكن لها ان تتكرر هكذا الى ما لا نهاية، قبل أن يكون النظام قد انهار برمته. يقـول مـاركس: "سـيتزامن التطور الأعلى للقوة الانتاجية، والتوسع الأعظم فى الثروة المتوفرة مع انخفاض رأس المال، وتدهور العامل، ووقوع اعظم ارهاق لطاقاته الحيوية."[٣] ولن يسفر هذا الوضع إلا عن "نكبات متـواترة" بمعـدلات مرتفعـة مفضياً الأمر "فى النهاية إلى سقطة مدوية."[٤]

٨- النظام الجديد.

أى شرائع سوف يضعها المجتمع الشيوعى الذى سيلى المجتمع الرأسمالى؟ من السهل علينا أن نفهـم رؤى ماركس فى هذه القضية بأن نكون أولاً على بينة بما لم يحظى بتأييد ماركس. فقـد رفـض مـاركس "تطبيق معيار متساو" كأساس لتوزيع المنافع الأساسية فى المجتمع. وهنا يعتبر كل شخص مجـرد عامـل، وبحكم أن كل شخص ينال أجراً على العمل فهو يقوم به بما يتفق مع معيار عام. فإذا كان هذا المعيار العـام يقضى بأن يحصل كل شخص على عشرة دولارات فى الساعة فلكل شخص أن يحصل على هذا ما دام يلبى التزاماته بهذا المعيار. وأشار ماركس إلى هذه الرؤية الخاصة بمعاملة الناس بمقاربة "الحقوق المتسـاوية."[*]

---

[١] Marx, *Grundrisse*, trans. By Martin Nicolaus, (New York: Vintage Book, 1973), 747.

[٢] المرجع السابق .,ص .750

[٣] المرجع السابق .,ص .750

[٤] المرجع السابق .,ص .750

[*] ضمن ملاحظاته الانتقادية على مشروع برنامج حزب العمال الألمانى الموحد، والتى نشرت تحت عنوان "*نقد برنـامج غوتـا*" الذى كتبه عام ١٨٧٥، يشير ماركس إلى أن "الحق المتساوى يظل؛ من حيث المبدأ؛ الحـق البرجـوازى؛ رغـم أن المبـدأ، والتطبيق العملى يكفان عن التناقض هنا، فى حين أن تبادل القيم المتعادلة لا يبقى فى ظل تبادل البضائع إلا بصورة وسطية، لا فى كل حالة من الحالات. ورغم هذا التقدم، يظل هذا الحق المتساوى محصوراً من ناحية واحدة ضمن حدود برجوازية. فـان حق المنتج يتناسب مع العمل الذى بذله، والمساواة تتجلى هنا فى اتخاذ العمل وحدة مشتركة للقياس. ولكـن رب فـرد يتفـوق جسدياً أو فكرياً على فرد آخر، فهو إذاً يستطيع أن يعمل وقتاً أطول؛ ولكن لكى يكون العمل مقياساً ينبغى أن يتحدد بمدتـه أو شدته، وإلا كف عن أن يكون وحدة للقياس. فهو لا يقر بأى امتياز طبقى لأن كل انسان ليس سوى شغيل كغيره؛ ولكنـه يقـر ضمناً بعدم المساواة فى المواهب الفردية، وبالتالى فى الكفاءات الانتاجية بوصفها امتيازات طبيعية. فهو إذاً من حيث المحتوى حق قائم على عدم المساواة ككل حق. فالحق بحكم طبيعته لا يمكن أن يتجلى إلا فى استعمال نفس الوحـدة القياسـية، ولكـن الأفراد غير المتساوين (لم يكونوا أفراداً متمايزين إذا لم يكونوا غير متساوين) لا يمكن قياسهم وفقاً لوحدة مشتركة إلا بقدر ما
=

إلا إن هذه المقاربة لا تضع فى الاعتبار أن كل شخص لابد وان يكون اكثر من مجرد عامـل، فهـو لديـه حاجات مختلفة "فهناك المتزوج، والعازب، وهناك العامل الذى لديه اطفال اكثر من غيره، وهكذا الخ."[١]

هنا اعتقد ماركس انه فى الطور الأعلى من المجتمع الشيوعى ستتطور قوى الانتاج فى المجتمع مـع تطور الفرد فى جميع النواحى." فى الوضع الجديد لن يصبح العمال بعد ذلك سلع مملوكة للرأسمالى، سينظر اليهم كآدميين لديهم طاقات متنوعة فى حاجة إلى تطوير. لن ينظر إليهم كمجرد ماكينات تشغل ماكينات، بل كأشخاص لديهم؛ بالإضافة الى الحاجات الجسمية الأساسية؛ حاجات فكرية، وأخلاقية. وبالتالى فـإن ثـورة المجتمع ستتمثل آنئذ فى كيفية تأمين اكبر قدر ممكن من تطوير الفرد. فالبعض ممن يعولـون أسـر أكبـر سيكونون فى حاجة إلى دخل اكبر من الآخرين. والبعض الاخر بما لديهم من مواهب موسيقية تتطلب تدريباً خاصاً، سيطلبون من المجتمع المساعدة لتحقيق ما يلزم من تنمية لمهاراتهم الموسـيقية. ومـن ثـم تصـبح الشريعة الماثلة فى المجتمع الشيوعى المتقدم: "*من كل حسب قدرته ولكل حسب حاجاته*."[٢]

فلقد أملّ ماركس فى أن يحقق مجتمع يمكن لكل فرد فيه ان ينمى من مهاراتـه، وقدراتـه المتعـددة، والمتنوعة إلى اقصى ما يستطيع. حيث ذكر أنه فى مقابل المجتمع المدنى الرأسمالى المتمركز علـى نظـام السوق؛ والذى يمنح الفرد فيه دوراً ثابتاً، ومحدوداً يحصره فى شق واحد من النشاط، ملزماً إياه بأن يكـون "صائداً للحيوانات، أو صائداً للأسماك، أو راعياً للأغنام، أو ناقداً، حيث لابد أن يظل على ما هو عليه اذا لم يكن راغباً فى فقدان سبل عيشه" فى مقابل ذلك؛ فى المجتمع الشيوعى؛ "لا يوجد لدى أحد شقاً واحداً مقصور عليه من النشاط، بل يمكن لكل شخص أن يصير متمرساً، ومقتدراً فى أى فـرع او مجـال يرغـب فيـه، فالمجتمع ينظم الإنتاج العام، وبذلك يحقق لى إمكانية عمل شئ ما اليوم، وشيء آخر غداً؛ أقـنص صـباحاً، أصطاد الأسماك ظهراً، أرعى الماشية فى الأصيل، وأمارس النقد بعد العشاء؛ كـل هـذا حسـب رغبتـى الخالصة، بدون أن أصبح قط صياداً للحيوانات، أو راعياً، أو صائداً للأسماك، أو ناقداً."[٣]

٩- الرد والرد المضاد.

قد يرد مؤيدو المجتمع المدنى على ماركس بالإشارة إلى أن الالتزام بالحقوق السياسية يحقق إمكانيـة خلق الكثير من الجماعات، والجمعيات التى يمكن لكل منها ان تدخل فى المجال العام بنية إحداث التغييرات،

=

ينظر إليهم من وجهة النظر نفسها، إلا بقدر ما ينظر إليهم من زاوية معينة حيث لا ينظر إليهم إلا بوصفهم عمـالا لا اكثـر، وبصورة مستقلة عن كل الباقى، وبالتالى مع الاستفادة المتساوية من الصندوق الاجتماعى للاستهلاك يتلقى احدهم بالفعل اكثـر من الآخر ويظهر اغنى منه الخ. ولاجتناب كل هذا، لا ينبغى أن يكون الحق متساوياً بل ينبغى أن يكون غير متساو. راجـع: ماركس، "*نقد برنامج غوتا*". <المترجم>.

[١] Marx, *Critique, of the Gotha Program*, ص ص.31-531.

[٢] المرجع السابق ،.ص .531.

[٣] Marx, *The German Ideology*, ص. 160.

والتعديلات فى السياسة العامة للمجتمع. والواقع أن مؤيدى المجتمع المدنى من شأنهم أن يدفعوا بأن حمايـة الحقوق فى وضع أو إطار من الفضيلة المدنية إنما يمثل البنية الاكبر للمجتمع المدنى الذى يضـمن وجـود حيزاً مستقلاً يمكن فيه للفئات، أو الاتحادات العمالية أن تُطور من أنفسها كقوى مستقلة تتحـدى الحكومـة، وكبار المحركين الاقتصاديين مثل الرأسماليين، فهذا هو فى الحقيقة نوع النشاط الذى أدى الـى إصـلاحات رئيسية فى النظام الرأسمالى الأمريكى. فقد كان للحركات العمالية على مدار هذا القرن أثراً واضحاً ليس فقط على مائدة المساومة الجماعية، بل أيضاً فى الساحة التشريعية للكونجرس.

لم يكن لماركس ان يرفض هذه الامكانية لذاتها بقدر رفضه لأهميتها. فاذا كان المتغير الرئيسي الـذى يؤثر على الطريقة التى نعيش بها متمثلاً فى الطبقة الاقتصادية المسيطرة خاصة فى قدرتها على إدارة بقيـة المجتمع من أجل مكاسبها، فإن الجماعات الطوعية، ومن ثم التى تبحث عن الإصلاح لن تكون مطلقـاً فـى وضع يخول لها القيام بأى شىء اكثر من تغييرات تجميلية. فالحيز المستقل للمجتمع المدنى سـيكون دائمـاً تحت وطأة الطبقة المسيطرة، والبيئة الأكبر من الحقوق التى يفترض أنها تحمى هذا الحيز المستقل لن تكون بالقوة الكافية لمقاومة سلطة الطبقة الاقتصادية المسيطرة. فى هذه الحالة فإن المجتمع المدنى ليست له صـلة بمنح أسس لتحرر العامل من الهياكل الرأسمالية. ومن شأن ماركس أن يصر هنا على أنه لابد أن تكون هذه الهياكل قد اُزيلت قبل أن يتمكن العمال من إحراز أى بعد من أبعاد الحرية.

وقد يرى مؤيدو المجتمع المدنى بعض الحقيقة فى هذا الرد، فليس ثمة مبرر علـى أيـة حـال لعـدم اعتراف المنادين بالمجتمع المدنى ببعض المخاطر المرتبطة بالرأسمالية. والمؤكد أن المجتمع الذى وصـفه ماركس يمثل ميول يمكنها؛ إذا ما تركت بدون رادع؛ أن تضر على نحو خطير بالمجتمع المدنى وذلك بجعل عدد كبير من الافراد يشعرون أن المجتمع المدنى لا يعاملهم بإنصاف، ومن ثم فهو لا يستحق تدعيمهم. فأى مجتمع يستند إلى المحافظة على علاقة استغلالية بين طبقتى العمال، والملاك سيخلق شعوراً بعدم الإنصـاف بين كثير من الناس. فإذا كان معظم ما أعمل من اجله ينتزع منى، ويستخدم من قِبل الآخـرين مـن أجـل منفعتهم؛ تاركين إياي خالى الوفاض؛ فما الذى يرغمنى إذاً أن اشعر بالارتياح تجاه مجتمـع مـدنى يحمـى مشروعاً من هذا النوع؟

فى الواقع كان لـ "لوك" أن يتفق مع ماركس فى هذه النقطة بالذات، فالناس يسـتحقون أن يحصـدوا منافع عملهم، ومن ثم فهم عندما يرون هذه المنافع مسلوبة منهم يحق لهم أن يغضبوا. ومن شأن "مل" كـذلك أن يقبل اعتراف لوك بصحة هذا الموقف. فالأفراد لابد أن ينالوا مكافأة عملهم وتضحياتهم، والملكية الخاصة إنما ترمز لهذا الالتزام. مع ذلك كان لـ "ماركس" أن يدفع هنا بأن لوك لم يثبت طويلاً على موقفه، فقد قبـل بحقوق الملكية كحماية ضد فقدان المكافأة على مجهودات المرء، ولكنه أخفق؛ حسب مـاركس؛ فـى تبـين الطريقة التى تستخدم بها طبقة الملاك الملكية الخاصة لتكريس علاقة استغلالية مع العمال.

وربما كان لـ "ماركس" أن يكون اكثر تعاطفاً مع طرح "مل" او حتى؛ فيما يخص هـذا الأمـر؛ مـع موقف رولز حيث طالب "مل" بألا يكون المجتمع مبخساً للقدرات العقلية، والفكرية لدى الناس تحت مسـمى

حقوق الملكية، لأنه على هذا النحو لن يتسنى للأفراد مطلقاً أن يطوروا من كمالهم كأشخاص بأفضل صورة ممكنة. وقد أرسى "رولز" مبدأً للتوزيع أكد على أن الطبقات الافضل حالاً عليها أن تساهم فى تعزيز وضع الأقل حالاً. ومع ذلك يبقى الفرق الرئيسي بين ماركس، وبين الآخرين مؤيدى المجتمع المدنى بمن فيهم "مل، و"رولز" أن هناك؛ حسب ماركس؛ سعياً دائماً أبدياً وراء فائض القيمة وسط الرأسماليين. وهذه حقيقة من شأنها أن تتجاوز؛ إن لم تدمر؛ أى مجهود قد يبذل فى سبيل إصلاحات من شأنها التقليل من الآثار السيئة لنظام السوق على علاقات المجتمع المدنى. فقد يتحدث "مل" عن اصلاحات تضمن تطوير الملكات العليا، فى حين يطالب رولز بإعطاء فرصة لمبادئه فى العدالة، ولكن كل هذه آمال ستتحطم؛ حسبما يرى ماركس؛ على سندان الجشع الرأسمالى. لقد وضع كل من "مل"، و"رولز" أيديهما على ذلك الضرر الذى يقع على المجتمع المدنى من جراء الاخفاق فى السيطرة على سلطة الطبقات الأفضل حالاً، التى تتمثل فى حالتنا هذه فى الطبقة الرأسمالية. ولكن بالنسبة لماركس يتطلب التعرف على خطر ما، والقدرة على التغلب عليه وجود صورة واضحة لشرور الرأسماليين، وهو ما لم يتوفر لأى من "مل" أو "رولز".

كان من شأن "مل" و"رولز" بلا شك أن يردوا على ماركس دافعين بأنه عندما يصبح أعضاء المجتمع على وعى بالحاجات السياسية، والثقافية، والاجتماعية الخاصة بجميع الناس يمكن للمجتمع المدنى ان يفرض حدوداً أو قيوداً على أى، وكل جهة تهدد الحاجات المشتركة للجميع. فيمكن فى المجتمع المدنى وضع الرأسمالية تحت قيود مثلما يسير على أى فرد آخر فى المجتمع. وتحقيق هذا الهدف لا يتطلب ثورة يتحول فيها المجتمع بأكمله من مجتمع مدنى إلى مجتمع شيوعى. وكان لـ "مل" و "رولز" أن يثبتا على حجتهما فى أن المجتمع المدنى بتأكيده على القيود السياسية للديمقراطية الدستورية يمثل ضرورة حتمية. وما نراهم فى موقفهما هذا إلا مدافعين عن هيجل ضد ماركس.

فبالنسبة لـ "مل" و"رولز" ومعظم الليبراليين لابد أن تأخذ رؤية هيجل؛ القائلة بالجمهورية الدستورية، والتى تحد وتقيد من مثالب المصلحة الخاصة فى المجتمع المدنى؛ على محمل الجد. فالدولة عند هيجل قائمة لتمنح الافراد أوضاعاً من شأنها تأمين فرص العمل النافع؛ عمل يمكن للأفراد فيه ان يفصحوا عن طاقاتهم بصورة كاملة؛ علاوة على أن هذه الدولة تتطلب من المصالح المختلفة التى تشكل الدولة ان تتعلم مشاركة السلطة بين بعضها البعض. وهنا كان لـ "هيجل"؛ شأنه شأن "مل"، و"رولز"؛ أن يسأل ماركس عما إذا كان المجتمع الشيوعى الذى ابتغاه ماركس سيخلق دولة من شأنها؛ بحكم امتلاكها لسلطة شديدة؛ أن ينتهى بها الحال إلى تهديد الحرية الكاملة التى ابتغاها.

بالطبع كان لماركس أن يذكر رداً على هذا أنه لم يكن غافلاً تماماً عن بعض الآثار النافعة لما قد يقدمه المجتمع المدنى من إصلاحات. والدليل على هذا يظهر فى حقيقة أن ماركس قد دافع عن مشروعات تعتبر اليوم إصلاحات نموذجية للمجتمع المدنى الحديث. فهو فى البيان الشيوعى دافع عن اصلاحات مثل التعليم المجانى للجميع، ونظام تقدمى للضرائب، وبنك مركزى ليس مغايراً لنظام الائتمان الفيدرالى عندنا، ومطالب عمالية للجميع (يدافع عنها الآن الكثير من الاصلاحيين الذين يتنادون بنظام الرفاهية) وملكية عامه للمصانع

(التى يتبناها المجتمع الحديث فى بعض مجالات الاقتصاد مثل تلك المرتبطة بتوليد الطاقة)*.[1] وكل هذا التقدم كان ممكناً، وما زال فى مجتمع مدنى يقوم على الحقوق.

هذا علاوة على ما كان لـ "ماركس أن يقوله؛ مثلما عرضنا فى الجزئية الثانية من هذا الفصل؛ من أنه لم يكن معارضاً للديمقراطية، ولا معارضاً لبعض الإصلاحات التى مهدت السبيل لمجتمع مدنى. ولكنه فى اتخاذه هذا الموقف ستكون وجهة نظره متمثلة فى أنه ليس كافياً أن نرسي- على طريقة هيجل- صيغة دستورية للدولة تسعى الى الحد من مظاهر نظام السوق فى المجتمع المدنى وكبحها، بغرض تحقيق عقلية تحترم الحاجات الكوميونية. فهذا الهدف الاخير بالنسبة لماركس لا يمكن إحرازه إلا بتحويل المجتمع إلى وضع يرحب بصيغة من الديمقراطية تُتيح للعمال بناء الحياة الاقتصادية للمجتمع. فالتحدى الذى يطرحه ماركس امام المجتمع المدنى يتمثل فى مطلبه بأن يكون العمال فى وضع يخولهم إقرار الأهداف الخاصة بالانتاج، وأيضاً الطرق التى يبنى بها الاقتصاد للتوصل الى تلك الأهداف، ومن خلال مؤسسات ديمقراطية. فالمجتمعات المدنية التى تعد بالحقوق لجميع المواطنين لتتيح وجود نفوذ على العالم السياسي وعلى خيارات

---

* يشير الكاتب إلى المفارقة الزمنية الجديرة بالتأمل فيما يخص ما وضعه ماركس فى البيان الشيوعى من تدابير، وما يحدث حالياً فى اعتى معاقل الرأسمالية فى الغرب فى الولايات المتحدة، ولكن لابد من استكمال الإشارة حتى لا تبدو المسألة بهذه التراجيديا الهينة. فماركس يقول فى البيان "تستخدم البروليتاريا سيطرتها السياسية لتنتزع من البرجوازية شيئاً فشيئاً رأس المال كله، ولتركز جميع أدوات الانتاج بين يدى الدولة أى البروليتاريا المنظمة فى طبقة حاكمة، ولتنمى كمية القوى المنتجة بأقصى سرعة ممكنة. فى البداية لا سبيل لتحقيق ذلك بطبيعة الحال إلا بالانتهاك الاستبدادى لحرمة حق الملكية، ولعلاقات الانتاج البرجوازية، أى بتدابير تبدو من الزاوية الاقتصادية ناقصة ومهزوزة، لكن بامكانها أن تتجاوز نفسها فى مجرى الحركة، وهى تدابير لابد منها لقلب نمط الانتاج كله رأساً على عقب. ومن البديهى أن تختلف هذا التدابير تبعاً لاختلاف البلدان. غير أنه فى الامكان تطبيق التدابير التالية تطبيقاً عاماً فى البلدان الأكثر تقدماً:

١- نزع الملكية العقارية وتخصيص الريع العقارى لتغطية نفقات الدولة.

٢- ضرائب باهظة وتصاعدية.

٣- الغاء حق الوراثة.

٤- مصادرة املاك جميع الفارين والعصاة.

٥- تركيز القروض فى يد الدولة بواسطة بنك وطنى يعود رأسماله للدولة ويتمتع باحتكار كامل.

٦- تركيز جميع وسائل النقل بيد الدولة.

٧- مضاعفة المصالح الوطنية، وادوات الانتاج، واحياء الاراضى الموات وتحسين الاراضى المزروعة حسب خطة شاملة.

٨- العمل الالزامى للجميع، انشاء جيوش صناعية من اجل الزراعة خاصة.

٩- الملائمة بين الاستثمار الزراعى والصناعى واتخاذ التدابير الرامية لمحو الفوارق بين المدينة والريف تدريجيا.

١٠ . مجانية التعليم العام لجميع الأطفال، الغاء تشغيل الأطفال فى المصانع بشكله الراهن وتوحيد التعليم مع الانتاج المادى الخ. ماركس، *البيان الشيوعى*. *<المترجم>*.

[1] Marx, *Manifesto of Communist Party*, ص. 490.

الحياة الخاصة للأفراد سيتحتم عليها أن تشتمل؛ وفى ضوء مفهوم الحقوق؛ على مفهوم الإقـرار والتوجيـه العمالى للاقتصاد.

ومن ثم كان لماركس بلا شك ان يدفع بأن المجتمعات المدنية الليبرالية الحديثة التـى تمـنح الحقـوق للأفراد لا تشجع هؤلاء الأفراد على استخدام هذه الحقوق فى تشكيل المجتمع السياسـي، وصـياغة الاتجـاه الخاص بالاقتصاد، بل نجد القرارات الاقتصادية الرئيسية متروكة لنخبة قليلة تتمثل فى المـلاك او مـديرى رأس المال. وهى قرارات تؤثر على حياة أغلب الناس بأقصى ما يمكن تخيله.

وهذه المقاربة الديمقراطية للاقتصاد لابد وأن تُرى كطريقة للتغلب على الدولة البيروقراطية التى دافع عنها هيجل. فبالنسبة للأخير كما نتذكر تقف الدولة فوق المجتمع المدنى؛ مسئولة عن إدارة الاقتصاد من أجل الصالح العام؛ الهدف الذى لا يمكن تحقيقه بدون وجود طبقة من الخبراء مسئولين عن تنفيذ توجهات الدولـة خاصة فى ظل أنظمة النقابات المتنوعة. ومن هنا فإن هذا الفريق البيروقراطى الفعال الذى يتألف من خبراء فى إدارة السياسة سيدبرون الحياة الاقتصادية للجميع. ولكن فى القيام بذلك لابد أن يعى عامة الناس بأنه فـى قيامهم بأية وظيفة فى بيئة العمل فإنه من غير الوارد، ولا يجب أن يتوقعوا المشاركة فى عملية إتخاذ القرار التى تُقر الأهداف العامة للاقتصاد. لأن هيجل بوضوح لم يكن لديه أى تعاطف تجاه مقرطة الاقتصاد، ولكن فى المقابل كان ماركس بالطبع لديه هذا التعاطف.

مع ذلك ورغم هذه الحقيقة كان من شأن ماركس أن تنتابه بعض الصعوبة فى الإعـلان عـن نجـاح نظريته، وبناء على هذا ربما تكون انتقادات ماركس قد قالت كلمتها الأخيـرة، وأنهـت مرافعتهـا. والهـم الأساسي هنا أن الثورة الشيوعية التى نسج لها ماركس، وما كان من المفترض أن تحققه من أفول للرأسمالية لم يتحقق فعلياً على أرض الواقع. فالواقع أن كلاً من الرأسمالية، والمجتمـع المـدنى فـى أعقـاب انـدثار الامبراطورية السوفيتية السابقة ظهرا اكثر انتشاراً، وفاعلية مما كانا عليه قبل ذلك. فكيف كان لمـاركس ان يرد على هذا الزعم؟ أو بمعنى اخر هل ما زال ممكناً أن ندافع عن الماركسية فى وقتنا الراهن؟

لكى نتناول هذه القضية نود مناقشة ما قدمه هربرت ماركيوز *Herbert Marcuse* من نقد للمجتمـع المدنى، هذا الفيلسوف السياسي الأمريكى، والراديكالى أيضاً إبان الستينات من القرن العشـرين. لقـد قـدم ماركيوز نقداً للرأسمالية الحديثة مشيراً كما فعل ماركس إلى زوالها النهائى، بيد أن مقاربة ماركيوز جعلـت العوامل المسئولة عن انتهاء الرأسمالية هى تلك العوامل نفسها التى ضمنت بقاءها: خاصة تطـور العمليـة العقلانية للإنتاج الأخذة فى كفاءة متزايدة. ولمناقشة رؤية ماركيوز نرى من الضرورى أن نورد، وبإيجـاز نقد عالم الاجتماع الألمانى "ماكس فيبر"* *Max Webber* (١٨٦٤ – ١٩٢٠) للمجتمع الصناعى الحديث لأن

* عالم اجتماع ألمانى، تأثر فى انطلاقه الفكرى بالتحليلات الماركسية، وراح يطبق المنهج الشمولى على العلوم الاجتماعية. حيث عمل على بناء "النموذج المثالى" لكل مرحلة تاريخية، مؤكداً على تميز العالم الحديث بالعقلانية. ومن أشهر أبحاثـه "الأخـلاق =

هذا النقد قد استبق رؤى ماركيوز، ودخل فى صلبها.

١٠- ماكس فيبر، هربرت ماركيوز: الدولة البيروقراطية.

يدين نقد هربرت ماركيوز للتكنولوجية؛ مثلما يشير "مورتون سكولمان" *Morton Schoolman* ؛ إلى ما قدمه "ماكس فيبر" من حجة مفادها أن انماط الأساليب البيروقراطية التى استخدمت لتنظيم المجتمع الحديث تعد مصدراً لتلك السيطرة (*domination/herrschaft* –المترجم) التى تُنكر الحرية الفردية التى وعد بهـا المجتمع المدنى.[١] فبالنسبة لـ "فيبر" كانت القدرة على تحديد المرء لخطط حياته، ووضع خطة عقلانية لتتبع تلك الخطط مسألة مهمة للغاية بالنسبة لمجتمع مدنى ليبرالى، وكذلك الأمر أيضاً فيما كان من ظهور هيكـل لبيروقراطية تنظيمية متزايدة القوة كأساس لنظام الانتاج.[**] ولكن "فيبر" اعتقد ان النزوع الأخيـر قـد هـدد النزوع الأول.[٢]

فما هو اساس هذا الزعم؟ أولاً لابد من توضيح أن الرأسمالية فى عهد "فيبر" لم تظل تلك الرأسـمالية التى تقوم على شركات صغيرة تتنافس بين بعضها البعض فى وضع السوق الحر. بل كانت هناك منظمـات صناعية احتكارية ضخمة اصبحت المورد الرئيسي للإنتاج، وتوزيع السلع. هذه المؤسسات جسدت تكنيكـات العلم الحديث بما فى ذلك مناهج تقنين الإنتاج. وعن أثر هذه المناهج على المبادرة الفردية فحدث ولا حرج. فالأفراد فى واقع الامر ومن أجل الامتثال لآليات أو ميكانيزمات الإنتاج كان علـيهم أن يتعلمـوا إخضـاع

=

البروتستانتية والروح الرأسمالية" حيث بين العلاقة ليس فقط بين اليهودية والرأسـمالية، بـل بـين الطهرانيـة Puritanism الكالفانية من جهة ومن جهة أخرى العقلنة الاقتصادية للمنظومة الرأسمالية. <المترجم>.

١ Morton Schoolman, *The Imaginary Witness: The Critique Theory of Herbert Marcuse*, (New York: The Free Press, 1980), ص137. My account of Marcuse is heavily influenced by Schoolman’s very fine book.

** يرى فيبر أنه مهما تكن من عقلنة النظام السياسى فإنه يظل مطبوعاً بطابع الثنائية بين النزوع إلى الصـراع، والنـزوع إلـى الاندماج. وهو يتميز بظهور السيطرة Herrschaft التى من خلالها يتكون السائدون والمسودون فى جماعة سياسـية. عنـدها تكون الدولة هذه المؤسسة التى تستعمل السيطرة فى المكان (رقعة من الأرض)، وفى الزمان (التاريخ) هذا الاحتكـار للعنـف المادى الشرعى. ويضع "فيبر" نمطين للسيطرة فيميز بين ***السلطة الباهرة***؛ التى تقوم شرعيتها على تسام، على مبدأ يقيم معـه الزعيم علاقة متميزة. فالزعيم الباهر يتولى السلطة بمفرده، فلا يمكن لأتباعه أن يتلقوا سـوى تفويضـات اسـتثنائية (مثـال البونابرتية). ***والسلطة السلفية***، التى تقوم شرعيتها على وزن الماضى وقبوله، الماضى الذى يملى احكامـا خاصـة. وعلـى المولعين بالسلطة الطاعة الشخصية لرؤسائهم هؤلاء سلطتهم ارتجالية عشوائية (مثال الملكيـات المطلقـة). وهنـاك ***السـلطة العقلانيـة***، التى تقوم شرعيتها على جملة قواعد واحكام شرعية، وقواعد عامة. القائمون على السلطة هنا منحصرون فى نطاق محدود الصلاحيات. سلطتهم تقوم على القانون (مثال الدول البيروقراطية). راجع فرانسوا شاتليه، مرجع سـبق ذكـره. ص. ٥١١-١٢.<المترجم>.

٢ Richard Bellamy, *Liberalism and Modern Society*, (University Park, Pennsylvania: Penn State Press, 1992), ص179. My view of Webber follows closely Bellamy’s fine account.

استقلاليتهم إلى ما تقتضيه عملية الإنتاج. كما أصبح الأفراد فى هذا السياق اكثر اعتماداً على الدولة التى شرعت تجاه المواطنين فى تبنى توجه الرفاهية، وذلك بمنحهم المنافع لإشباع الحاجات الأساسية. فكما يدفع "ريتشارد بيلامى" *Richard Bellamy* "إن المصانع الجديدة حكمت العمال وفق خطوط هيراركية أو هرمية؛ حيث قلصتهم فى صورة كتلة، وضعضعت قدراتهم على المساعدة الذاتية بفعل إجراءات رفاهية نموذجية تطلبت منهم الخنوع."[١]

علاوة على أن الوجود البيروقراطى المتنامى؛ حسب فيبر؛ قد حد من مقدرة الأفراد على استخدام عقلهم فى تحديد قيم مهمة، وباقية للحياة*. فهذا النوع من العقلانية المستخدمة على سبيل المثال فى تحديد الأهداف الأساسية للحياة، تلك العقلانية ذات التوجه القيمى" قد تم تهميشها من أجل صيغة من العقلانية الآلية قامت لتحقيق الكفاءة."[٢] ففى حين تسعى عملية التفكير ذات التوجه القيمى إلى تحديد القيم، والأهداف الرئيسية التى يجب أن يتبعها الأفراد بغرض تحقيق حياة ذات مغزى تتميز بالإنجاز نجد فى المقابل الهم الرئيسى فى عملية التفكير الآلى يتمثل فى استخدام العلوم لتحديد الوسائل الأكثر كفاءة فى إنجاز الأهداف. ومن ثم فعندما تصبح هذه الصيغة من التفكير صيغة أساسية سيظهر ما اشار اليه ماكس فيبر بـ "تبديد سحر العالم" *disenchantment of the world* او الفكرة القائلة؛ مثلما يذكر بيلامى؛ بعدم وجود معنى موضوعى وحيد يمكن عزوه إلى طبيعة الأشياء."[٣] والمشكلة مع مناهج العلوم أنها لا يمكنها أن تمنح أساساً لتحديد الغايات الأساسية التى يجب أن تكون بمثابة دعامة أو أساس الحياة.[٤]

وكما سنعرض فى الفصل القادم عن "نيتشه" نرى أن الحياة الحديثة مع أفول المسيحية؛ من وجهة نظر نيتشه؛ فقدت أساس عزو المعنى إلى الحياة، ولذلك فهناك حاجات لخلق قيم جديدة من شأنها استعادة الشعور بدلالة وأهمية الحياة الانسانية. إلا أن الوضع الحديث للمجتمع لا يبدو مدعماً لهذه الفرصة، ومن ثم يصعد نيتشه من أهمية الفرد القوى ذو الإرادة القوية الذى يمكنه خلق قيم باقية، وأساسية فى مواجهة العالم الذى سينكر فى المقابل هذه القيم.

مع ذلك فمعظم الناس ليسوا على غرار هذا البطل عند نيتشه. فعامة الناس يتكيفون مع العالم ويجدون أنفسهم واقعين فى شرك تلك القواعد التى تتحكم فى حياتهم وتوجهها. والسبب الرئيسي فى هذه التجربة هو نفوذ الدين البروتستانتى. فقد دفع "فيبر" فى مؤلفه الشهير "*الاخلاق البروتستانتية وروح الرأسمالية*" *The*

---

[١] المرجع السابق ،.ص 180.

* كان ماكس فيبر أول من فهم المجتمع ما بعد الصناعى، وادرك كيف فقد البعد الدينى لأصوله، فلم يعد يعمل إلا بمقتضى جاذبيته الخاصة. إنه آلة فارغة تدور فى حلقة تهجر الثقافة وتخضع لعقلنة شديدة تطحن كل القيم. ولم يعتقد فيبر أن المجتمعات البشرية يمكنها التقدم بدون قيم، والاكتفاء بالحقيقة العملية بدون إله. المرجع السابق. <المترجم>.

[٢] المرجع السابق ،.ص 184.

[٣] المرجع السابق ،.ص 184.

[٤] المرجع السابق ،.ص 184.

Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism ، بأن أصل الرأسمالية، وما تتطلبه مـن مجتمـع يتمتع بالكفاءة العقلانية لم يكمن فيما قدمه ماركس من حجة بصدد استغلال طبقة من قبل أخـرى، بـل فـى الرؤية البروتستانتية للقضاء والقدر؛ المذهب القائل بأن البعض قدر لهم "حياة أبدية، فى حـين حكـم علـى الآخرين بالموت الأبدى."[١] فى هذا الموقف نجد أساس المجد المتمثل فى الخلاص *redemption* هناك فـى العالم الآخر لا يكمن فى مجرد مراعاة النسك أو الأسرار المقدسة *sacraments* ، فحتى إذا راعى المـرء جميع الطقوس الدينية، وكان مقدر له الذهاب إلى الجحيم سيظل ملاقياً حتفه فى الجحيم. ومن الواضح أن هذا المعتقد قد سبب قلقاً عظيماً أو "عزلة داخلية" *inner loneliness* لدى الناس.[٢] فمع عدم معرفـة الطريـق المقدر، وابتغاء طريق الحياة الأبدية سعى كل فرد للإعتقاد فى نفسه بوصفه مختاراً للحياة الأبدية. وفى سبيل هذا كان على المرء أن "يصرع جميع الشكوك (المتعلقة باصطفاء السماء له) علـى أنهـا إغـواءات مـن الشيطان."[٣] وكان على الأفراد أن يقاوموا الخوف من الجحيم بانشغالهم فى "أنشـطة دنيويـة"، أى أداء تلـك الأنشطة المرتبطة بالمهمة الأساسية للمرء بإتقان وإخلاص: "إنجاز المرء لالتزاماته التـى يفرضـها عليـه وضعه فى العالم."[٤] فالشخص الكالفانى *Calvinist* ، ومن خلال ما يقوم به مـن عمـل شـاق لوجـه الله *dedicated* يخلق "قناعة عقلية" بأنه سينال الخلاص. وكما يقول "فيبر" إن تصور العمل كمهمة كان "غالباً بعد التمحيص النهائى يعد الوسيلة الوحيدة للوصول إلى اليقين فى المجد."[٥]

خلق وتقوية هذه القناعة تتطلب من الأفراد أن يتبنوا تلك الفضائل المدنية التى تفصـح عـن جـدارة المرء. الفضائل المقصودة هنا هى التى تعلمهم أن يسلكوا حياة غاية فى التقشف يقبل المرء فيهـا التضـحية بملذات الحاضر فى سبيل سعادة المستقبل الأبدية. على سبيل المثال، يجب على الأفراد تجنب جميع الخطايـا المرتبطة بتبديد الوقت؛ مثل الانغماس فى الرفاهيات، الغطيط فى النوم فوق الحاجة، الاجتماعيـة المفرطـة، الانخراط فى حديث لا يمت بصله لعمل المرء.[٦] ولم تكن الرياضة مقبولة إلا فيما تساهم بـه مـن تحسـين السلوك العقلانى فى إطار تقسيم العمل داخل المجتمع. وأى نشاط يسفر عن أشكال عفوية مـن الوجـدان أو العاطفة، والحاجة إلى تتبع تلك العواطف من أجل التمتع بالحياة لابد من مقاطعتـه واجتثاثـه مـن الإطـار المرجعى للمرء.[٧] وأخيراً من المقبول أن تجنى من المنافع ما هو نافع لغايات عقلانية، أو نفعية، أو غايـات

---

[١] Max Webber, *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*, trans. Talcott Parsons, (New York: Charles Scribner's Sons, 1958), ص 100.

[٢] المرجع السابق .,ص 104.

[٣] المرجع السابق .,ص 111.

[٤] المرجع السابق .,ص ص 112, 80.

[٥] المرجع السابق .,ص ص 115, 178.

[٦] المرجع السابق .,ص ص 157-58.

[٧] المرجع السابق .,ص ص 191-92.

تسمح للمرء بتوظيفها فى سياق دوره فى المجتمع.[١]

وقد اعتقد "فيبر" فى كتاباته ان الزهد الدينى وبفضل التعطش للمنافع المادية قد تآكل شيئاً فشيئاً. رغم ذلك يظل ذلك الشعور بوجود المهمة مستمراً على أية حال كنمط سائد للحياة.[٢] وفكرة الواجب فى مهمة المرء تحوم فى حياتنا مثل شبح لمعتقدات دينية بائدة."[٣]الجميع يعيشون داخل قفص *cage* يصير كل شخص فيه "*محترف بلا روح* *specialist without spirit* "*شهواني بلا قلب*" *sensualist without heart*[٤] شخص يسوقه السعى وراء الثروة، وليس الخوف من الجحيم فى القيام بمهمته ممتثلاً للنظام العقلانى لمجتمع يتحلى بالكفاءة. ولكننا لكى نُكسب الحياة معنى عند فيبر؛مثلما يذكر بيلامى؛ علينا أن نقر مسار حياتنا. بيد أنه فى نظام العالم الحديث أصبحت القدرة على تحديد مسارنا لأنفسنا أقل احتمالاً حيث باتت حياتنا، ومهامنا تحددها لنا قواعد الحياة البيروقراطية.[٥]

والمحصلة بالنسبة للأفراد هنا هى حاجتهم لأن يصيروا خاضعين لمطالب عملية للعمل تتميز بالبيروقراطية، والكفاءة. فهم إذ يعيشون داخل القفص الحديدى *iron cage* للحياة العقلانية البيروقراطية الحديثة يصيرون؛ مثلما يقول بيلامى؛ أنانيون، عقلانيون، قصويين فى المنفعة، ولا يعودون بأية حال متطلعين إلى غايات اكبر من تلك المتضمنة فى قيمة الكفاءة.[٦] فالقيم الوحيدة أو بالأحرى الفضائل الوحيدة محل الاهتمام هنا هى تلك التى تساهم فى الكفاءة مثل الدقة، السرعة، عدم الغموض، معرفة الملفات، الاستمرارية، الاهتمام، الحيطة، الاتحاد، الامتثال الصارم."[٧] هذه القيم تسهل من عملية التكيف مع عمليات الهيكل التنظيمى المتمتع بالكفاءة، ولكنها لا تمنح حياة تتسم بهدف اكبر واكثر اساسية يعطى معنى ودلالة للحياة. لذلك فالأفراد يشجبون فى المجتمع الحديث "الوحدة الداخلية" التى سيحاول نيتشه؛ وكما سنرى فى الفصل القادم؛ أن يتغلب عليها من خلال جهود من هم قادرون مثله على خلق قيم جديدة لإضفاء جوهر ومغزى للحياة.

إن العالم الذى وصفه فيبر ليس له ان يتغير بتكهنات ماركس الثورية. فقد دفع فيبر بأن رؤية ماركس عن الزوال الوشيك للرأسمالية بما فى ذلك نظرية معدل هبوط الأرباح قد اسقطتها وقائع الأمور. فقد أظهرت المؤسسات الرأسمالية الكبيرة قدرة فى التغلب على التهديدات التى تتهدد وجودها وذلك بفعل مقدرتها على الابتكار التكنولوجى، وهى التكنيكات نفسها التى تهدد الآن قدرة الناس على خلق قيم جوهرية. وبالتالى فقد

---

[١] المرجع السابق .,ص .171

[٢] المرجع السابق .,ص ص.181-82

[٣] المرجع السابق .,ص ص.182

[٤] المرجع السابق .,ص .182

[٥] Bellamy, *Liberalism and Modern Society,* ص.185

[٦] المرجع السابق .,ص 186; also, ص .185

[٧] المرجع السابق .,ص .187

زاد الانتاج، وارتفعت مستويات المعيشة الأساسية حتى فى ظل ما عكسته الحياة العقلانية من شعور متزايـد بالإغتراب.[١][*] هذا بالإضافة إلى أن المشكلة التى تعوق الرأسمالية؛ بالنسبة لـ "فيبر؛ – كمجتمع مستمر فـى التنظيم البيروقراطي بمزيد من التوافق مع مقدرته التكنولوجية- هى المشكلة نفسها التى تمثل أهميـة بالغـة للاشتراكية اذا كان لها أن تتحقق على الوجه الأكمل.[٢]

فهل يستطيع القادة السياسيين للمجتمع أن يعيدوا إدخال توجهات سياسية جوهرية فى المجتمع من شأنها مقاومة قوى العقلانية البيروقراطية؟ أحياناً ما تبدو كتابة فيبر كما لو كانت توضح أن هذه المحصلة ممكنـة. فقد ذكر أن القادة السياسيين يجب أن يكونوا أشخاصاً يتصفون بفهم كاف لعواقب أو نتائج الأعمال المرجـوة أى أن يتسموا بشعور صادق ودؤوب بالمسئولية، وفى الوقت نفسه يظهرون من القناعات ما يحرك المجتمع فى اتجاه يمنح الأفراد فرصة اعتناق قيم جوهرية. فقد ذكر فيبر إن "أخـلاق الغايـات النهائيـة، وأخـلاق المسئولية ليسا متضادان على الإطلاق، بل هما مكملان لبعضهما البعض. وعند تطابقهما يتشـكل الإنسـان الحقيقي؛ إنسان يمكنه أن يمتلك مهمة سياسية."[٣]

هنا يشير "مورتون سكولمان" بأن فيبر فى النهاية صار جامعاً بين ضدين بخصـوص مـا إذا كانـت السياسة، والقيادة السياسية الملتزمة بقيم جوهرية يمكن أن تنتصر على العقلانية البيروقراطية ام لا.[٤] مع ذلك ففى انتقالنا إلى ماركيوز نجد من الواضح أن ماركيوز قد اعتقد فى أن العمل السياسي يمكنه أن ينتصر فـى نهاية الأمر على الصفة الغالبة للبيروقراطية الحديثة مستعيداً القيم الجوهرية.

يمكن النظر إلى هربرت ماركيوز إنطلاقاً من رؤية "فيبر" للرأسمالية. فقد دفع ماركيوز بأن هناك فـى المجتمع التكنولوجى للرأسمالية الحديثة عقلية تقنية تسود، وتدمر العقلية أو التفكير النقدى؛ عملية التفكير التى نصبح بواسطتها قادرين على إماطة اللثام عن الصفة القمعية للمجتمع لنرسى بدلاً منها دعامات حياة كاملـة التطور مثلما نادى ماركس فى هجومه على الإغتراب. وقد أوضح ماركيوز فى مناقشته للتفكير أحادى البعد فيما جاء فى كتابه "*الانسان ذو البعد الواحد*" *One Dimensional Man* ملابسات سـياق فقـدان التفكيـر

---

[١] المرجع السابق ,.ص .191

[*] ارتبط تصور الإغتراب عند "فيبر؛مثلما يقول روبرت نزبت بنقمة العقلانية. حيث أن النزعة العقلانية ليست مجـرد عمليـات سياسية كما أن تأثيرها ليس قاصراً على البيروقراطية السياسية، انما يمتد تأثيرها ليشمل الثقافة عامة، والعقل البشرى خاصـة، وبالمثل نجدها ذات تأثير فعال على بناء الدولة الاقتصادى الحديث. فما دامت العقلانية تلتهم بناء المجتمع التقليـدى، والثقافـة التقليدية تلك التى تكونت عبر الماضى والتى كانت تساعد بصورة عامة على عمليات الابداع والتحـرر، ومـن ثـم ارتـبط الانحصار التدريجى لهذا البناء بتزايد عدم الافتنان بقيم هذا البناء. انظر "نظرية الإغتراب من منظور الاجتماع، د. السيد على شتا، ١٩٩٣. <المترجم>.

[٢] المرجع السابق ,.ص ص.92-191

[٣] Max Webber, *Politics as a Vocation,* trans. By H.H> Gerth and C. Wright Mills, (Philadelphia" Facet Books, 1965), ص 54. Italics in text.

[٤] Schoolman, *Imaginary Witness,* ص ص.180-181. Italics in text.

النقدى. وفى كتاباته اللاحقة وضع حجة وقفت على تفسير أساس ثورة قادرة على استعادة التفكيـر النقـدى تطيح مرة واحدة بالمجتمع أحادى البعد. وسوف نناقش فيما يلي هذين العنصرين من فكر ماركيوز.

ما هو التفكير أحادى البعد؟ ومن هو الانسان ذو البعد الواحد؟ بالنسبة لـ "مـاركيوز" تسـود العقليـة التكنولوجية التى ترتبط بعمليات الإنتاج المادى جميع مجالات التفكير فى الحياة داخل المجتمـع الرأسـمالى الحديث. رأى ماركيوز؛ شأنه فى ذلك شأن "فيبر"؛ أن حياة الإنتاج ليست هى فقط ما يتم تنظيمه بما يتفق مع شرائع الكفاءة، بل كانت الحياة العقلية مجبرة كذلك وبغرض تدعيم هذه المقاربة فى تنظـيم الإنتـاج علـى محاكاة هذه العملية فى مجرى عملية الفكر. وعلى أثر ذلك يجب أن نتعلم التفكير فى ضوء ما يدعم دائمـاً عملية الإنتاج التى تتميز بالكفاءة التقنية. يقول ماركيوز: "إن الإنتاج الضخم والتوزيع الضخم يستغرق الفـرد بأكمله، والمحصلة هى ... المقادين: تطابق مباشر للفرد مع مجتمعه ومن خلال ذلك مع المجتمـع ككـل."[١] والنقطة التى تهمنا هنا أنه نتيجة لهذه الخبرة تصبح قوة التفكير الناقد أو القوة النقدية للعقل التـى عليهـا أن تؤكد على مقاربة مختلفة اكثر تحرراً للحياة بلا أية مكانة.[٢]وهذا الوضع يعنى عند مـاركيوز؛ كمـا يقـول مورتون سكولمان؛ "فقدان لكل استقلال عن عقلية علاقات الإنتاج الأساسية للمجتمع، وتوقف الحوار الثقافى، والسياسي عن التحلى بالنقد تجاه علاقات وأهداف مجتمع قائم على التنظيم التقنى.[٣]

وبناء على هذه الرؤية، يمثل العقل التقنى صيغة للقمع، لأن الأفراد يجدون أنفسهم دائماً منتهجين فـى أفكارهم، وأعمالهم جميع طرق الحياة التى تمثل أو تنفذ عملية إنتاج عقلية. وليست هناك قدرة فى وضع كهذا على نقد المسار الموجود للحياة. كما أن العلاقات الاجتماعية التى يجد الأفراد أنفسهم فيها هى علاقات تمثـل أشكال من السيطرة لا يجدون مفراً منها.[٤] لا تعنى هذه الرؤية ان الأفراد واقعين فى عبودية مماثلة لما يجرى على سبيل المثال فى معسكر عمل للعبيد. فالاستعباد فى العالم العقلانى للتفكير التقنى يعد اكثـر عمقـاً فـى دلالته من هذا. فالواقع أن المجتمع الذى هاجمه ماركيوز يوفر للناس الكثير من الفرص لتحقيق اللذة، ولكـن بما يتفق وحسب مع الحفاظ على بناء عقلانى تقنى للمجتمع. ومن ثم فإن اللذة تولد الخضوع."[٥] ففى مجتمـع يسيطر عليه عقل تكنوقراطى نجد الجنس متاحاً ومحبذاً مادام يمارس فى سياق علاقات مقبولة لـدى نظـام الإنتاج الضخم. "فالجنس يندمج فى العمل والعلاقات العامة، ومن ثم يصبح أشد تأثراً بالإشباع (الواقع تحـت سيطرة)."[٦] فالأفراد ليسوا فى حاجة لنفى دوافعهم الأساسية الخاصة بالمشاركة فى العملية الاجتماعية للإنتاج ما داموا يظهرون دوافعهم تلك بطرق تنصاع للحفاظ على نظام الإنتاج نفسه.

---

[١] Herbert Marcuse, *One Dimensional Man,* (Boston: Beacon Press, 1986), ص10. Italics in text.

[٢] المرجع السابق.,ص 11.

[٣] Schoolman, The *Imaginary Witness,* ص149.

[٤] المرجع السابق.,ص 177.

[٥] Marcuse, *One Dimensional Man,*, ص75.

[٦] المرجع السابق.,ص 75.

فالأفراد فى المجتمع الرأسمالى المعاصر عند ماركيوز يعتقدون أنهم سعداء بينما هم حقيقة لا يمكـنهم مطلقاً أن يبلغوا الموارد الحقيقية فى الحياة التى من شأنها أن تتيح لهم أن يصبحوا أحراراً وسعداء بصـورة حقيقية. تسير هذه الرؤية إلى أننا مجبرين بفعل النظام المرجو أو المطلوب أن نقمع الكثيـر مـن القـدرات والامكانيات التى إذا تحققت ستمنحنا متعه عظيمة. مع ذلك، ورغم أننا قد نشعر بأن شيئاً مـا مفقـوداً فـى حياتنا، فنحن تربينا اجتماعياً على نظام يقمعنا عن التفكير فى أنفسنا كأشخاص سعداء. حيث أن الأفراد هنـا مجبرين على تقبل نظام من السيطرة بدون أن يشعروا مطلقاً أنهم خاضعين فعلياً لهذه السيطرة!

فى إطار هذه الرؤية يعنى التحرر خلق نظاماً جديداً من الحاجات، نظام يخرج من مسار الحاجات التى يخبرنا النظام الاستغلالى السائد بأننا يجب ان نرغب فيها.[1] لقد اعتنق ماركيوز السياسة الراديكالية المميـزة لفترة الستينات من القرن العشرين، وهو فى اتخاذه هذا الموقف طرح؛ كما يشير سكولمان؛ مفهوم أن جميـع الناس وحتى فى المجتمع أحادى البعد قد أُقحموا فى تفكير أحادى البعد. والطرح البديل أن بعـض الأفـراد؛ هؤلاء الذين سيصبحون القادة الراديكاليين- عند ماركيوز- لعملية التغيير الاجتماعى سيكونون قادرين علـى تحديد طراز جديد يمكن أن يكون بمثابة الأساس لطريقة فى الحياة أخلاقية، ومتحررة.[2]

كيف سيحدث الانتقال إلى نظام جديد؟ عند ماركس كانت الأزمة هى أساس الثورة؛ أزمة تنبعث مـن نظرية هبوط معدل الأرباح؛ فقد دفع ماركس بأنه نتيجة للبؤس المتفاقم فإن هذه النظرية تتنبأ بأن ثورة الطبقة العاملة هى ثورة حتمية. ولكن بالنسبة لـ "ماركيوز" ليست الأزمة من هذا النوع هى التى سـتطلق شـرارة الثورة، ولن تنطلق الثورة حتى بما يتفق مع حركة الطبقة العاملة بالصورة الصارمة التى وضعها مـاركس. فبدلاً من الأزمة، وحركة الطبقة الواحدة اعتقد ماركيوز أن وسط الرخاء الحديث الذى يستمر فى قمع النـاس بتلك الطريقة التى اوضحناها ستبقى هناك امكانية بزوغ ائتلاف من الناس تحت قيادة حركة يسارية جديدة؛ هذا الائتلاف سيشتمل على عمال الياقات الزرقاء التقليديين، وأيضا الكثير من الطلاب، والمثقفـين ونشـطاء الحقوق المدنية؛ ستتضمن أيضاً عمال مهنيين وفنيين يشكلون مع عمال المصـانع أسـاس عمليـة الانتـاج برمتها.[3] وفى النهاية يبقى الأمل فى أن يشكل اليسار، والطبقة العاملة بأكملها عنصراً ثوريـاً للقيـام بعمـل جماعى فى سبيل قلب الرأسمالية.[4]

ولكن بتشكيل هذا الحلف، وجعله القوة المضادة للمنظور أحادى البعد، أكد ماركيوز علـى الأهميـة المحورية للحساسية الجديدة *new sensibility* التى تشير الى طريقة للرؤية والفهم توجههـا دفقـات ذات أساس بيولوجى أو دفقات كثيراً ما أُنكرت أو قُمعت فى المجتمع أحادى البعد. رأى ماركيوز هـذه الـدفقات كتمثيل لأفضل الإمكانات الأخلاقية أو المعنوية لحياة الإنسان. فهى تأكد مثلاً على الحاجة إلى مجتمع غيـر

---

[1] Marcuse, *An Essay on Liberalism,* (Boston: Beacon Press, 1969), ص. 4.

[2] Schoolman, The *Imaginary Witness,* ص. 291.

[3] المرجع السابق.، ص ص. 296-97, 299.

[4] المرجع السابق.، ص. 300.

قمعى يقوم على غياب العنف، وتقدير الجمال، ورفض الفقر، والعدوانية، واشكال العمل القمعي. والحساسية الجديدة؛ مثلما يذكر سكولمان؛ "تحتفى بالهازل، والهادئ، والجميل."[١] وبالتالى توحى الحساسية الجديدة بأن الافراد سيبحثون عن اساس لعلاقات بين بعضهم البعض تتيح لهم أن يستكشفوا بحرية، وبمعاونة جميع قدراتهم وامكاناتهم التى لم تطرق من قبل تلك العناصر فى حياتهم التى تظل مكبوتة ومقموعة بفعل القواعد النظامية للحياة أحادية البعد. فالمجتمع الاشتراكى سيكون بمثابة وضع يضم هذا الوعد، ويتم تنفيذه بواسطة هذا النمط الجديد من الفرد الذى يدرك كاملاً ويقدر أهمية وواقع الحساسية الجديدة.[٢]

فالحساسية الراديكالية أو الجديدة تشير إلى أن شعورنا ليس مجرد مستقبلات سلبية لمنبهات تأتى من العالم الخارجى؛ عالم يخبرنا بتقبل النظام الذى نعيشه. ولكنها بالإضافة إلى ذلك تشكل ما نعيشه، وتضفى على خبرتنا صفة أخلاقية.[٣] وهذا يعنى أننا فى خبرتنا بالعالم ننظر إلى هذا العالم من منظور ما اذا كان العالم الذى نعرفه يحقق بالفعل الحاجة لإدراك المطالب الموروثة لحساسية جديدة أو ما إذا كانت هناك عوائق تقف فى طريق هذا الهدف. وعندما يكون الأمر متمثلاً فى هذه الحالة الأخيرة فإن الحساسية الجديدة تحرك الناس للتصرف نحو إزالة تلك العوائق او العقبات. وهنا ستبدو الحساسية الجديدة عند ماركيوز كما لو كانت تتكهن بطريقة للرؤية، والمعايشة تتناغم مع الحاجة "الكانطية" لدى الناس إلى معاملة الآخرين كغايات فى وضع تُزال فيه جميع العوائق التى تعترض تلك الآمال. وفى سبيل هذا خامر ماركيوز أمل فى تغيير راديكالى فى الوعى كخطوة أولى لتغيير العالم.

ومن ثم فإذا نجح ذلك سيبزغ فجر يوم جديد، وسيتجسد ذلك عند ماركيوز فيما يوجد من طرق لرؤية، وفهم الفن. ويتمثل الأمل هنا فى اكتشاف طبيعة الإنسان المعرفة هنا "كدفقات ومشاعر أساسية" فى غمار ما يقوم به حلفنا الحقيقي *real ally* من خلق عالم يتيح لنا التحرر الذى نسعى وراءه.[٤] فالواقع أن الفن يساعدنا على تصوير أو رسم رؤية لطبيعتنا تعيننا على تحديد إمكاناتنا الفعلية، وعلى الأخص تلك الإمكانات التى لن يسمح لنا النظام الحالى من التفكير التقنى بالتعبير عنها. والمفترض هنا أن الفن يسمح لنا بالنظر إلى أنفسنا ليس فقط من خلال سياقات تاريخية معينة تمثل أوضاعنا الحالية فى الحياة بل من خلال خبرة فريدة توحى بتجربة تفصح عن حاجة إلى إضفاء التعبير عن الكثير من الأبعاد فى حياتنا بما فى ذلك؛ مثلما يذكر سكولمان؛ أحاسيسنا، آمالنا، رغباتنا، التى تنكر عليها الوقائع الحالية حقها فى التعبير. فعندما نحرر دفقاتنا، ومشاعرنا بحيث لا تعد مقررة بعد ذلك بفعل مطالب العقل التقنى فنحن نستطيع أن نرسم احتمالات شاملة، ومشتركة لحياتنا التى بدون هذا التعبير ستبقى مختفية عنا. وفى سبيل ذلك فنحن نوجد أساساً للعمل فى سبيل

---

[١] المرجع السابق ،.ص 311.

[٢] المرجع السابق ،.ص ص 311-12. Marcuse, *An Essay on Liberalism,* ص ص.24-25.

[٣] Marcuse, *Counterrevolution and Revolt, (*Boston: Beacon Press, 1972), ص ص.62-63.

[٤] المرجع السابق ،.ص 59.

أن نجعل العالم الخارجى فى وضع معين لنا، ولمطلبنا فى إدراك قوتنا الكاملة.[1]

فكيف يمكّننا الفن من رؤية إمكاناتنا الحقيقية فى أوضاع تبدو معادية لتحقيقها؟ الإجابة على هذا السؤال تكمن فى حقيقة أن الفن بناء من التخيل الجمالى. فالفن فى واقع الأمر يوحى بتخيل جمالى يعمل بفعل قواعد تختلف عن قواعد العالم الواقع تحت سيطرة العقل التقنى. ينشق هذا التخيل الجمالى عن المسار الرسمى الذى تضعه خبرة العقل التقنى، ويتبع مساره الخاص الذى يتسم بالحرية والعفوية. إبان تلك العملية يعرف الأفـراد أبعاد حياتهم التى ما إن تطورت ستساعدهم فى إدراك؛ على حد تعبير سـكولمان؛ حقيقـة بديلـة، حقيقـة التحقق."[2] برؤية العالم من زاوية الفن إذاً فنحن نُمكن انفسنا من رؤية امكاناتنا بطرق لا يتيحها عالم قمعـى.

---

[1] Schoolman, *The Imaginary Witness,* ص ص.330-31.

[2] المرجع السابق.,ص .330

قراءات مقترحة

Bellamy, Richard. *Liberalism and Modern Society.* University Park, Pennsylvania: Penn State Press, 1992.

Berlin, Isaiah. *Karl Marx, His Life and Environment.* Oxford: Oxford University Press, 1959.

Cohen, Gerald Allan. *Karl Marx's Theory of History: A Defense.* Princeton: Princeton University Press, 1978.

Cohen, Jean L. *Class and Civil Society: The Limits of Marxian Critical Theory.* Amherst: University of Massachusetts Press, 1982.

Elstar, Jon. *An Introduction to Karl Marx.* Cambridge: Cambridge Univesity Press, 1986.

Giddes, Anthony. *Capitalism and Modern Social Theory: An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber.* Cambridge: Cambridge University Press, 1971.

Hook, Sidney. *From Hegel to Marx.* New York: Humanities Press, 1950.

McLellan, David. *Karl Mar: His Life and Thought.* New York: Happer & Row, 1974.

Marcuse, Herbert. *An Essay on Liberation.* Boston: Beacon Press, 1969.

----------. *Counterrevolution and Revolt.* Boston: Beacon Press, 1968.

Martin, Joseph. *A Guide to Marxism.* New York: St. Martin's Press, 1980.

Miller, Richard W. *Analyzing Marx: Morality, Power, and History,* Princeton: Princeton University Press, 1984.

Ollman, Bertell. *Alienation: Marx's Conception of Man in Capitalist Society.* Cambridge: Cambridge University Press, 1976.

=

والنتيجة فنحن من المحتمل ان نكتشف طرق جديدة للحياة، وإمكانات جديدة لأنفسنا لم نكن لنراها لولا هـذه الرؤية.

إذاً فالمنظور الثورى لـ "ماركس" كما وجدناه عند ماركيوز سيطيح بسيطرة العالم ذو البناء العقلانـى الذى ينكر علينا قدرتنا على الشعور، والعيش بما يتفق مع الأغراض الحقيقية للطبيعة الإنسانية كما يصورها الفن. ولكن هل ماركيوز على حق؟ هل الناس فى المجتمع المدنى الذى تسيطر عليه الرأسـمالية مقمـوعين دون أن يعرفوا ذلك؟ هل الحرية التى يظن الناس فى هذا المجتمع أنهم مالكيها عديمـة الجـوهر؟ أو هـل المجتمع المدنى يمثل وضعاً يمنح طريقة لمقاومة القفص الحديدى، ويقيم بدلاً منه المؤسسات التى تضمن ذلك النوع من الحرية التى نادى بها ماركيوز؟

=

Plamentaz, John Petrov. *Karl Marx's Philosophy of Man.* Oxford: Clarendon Press, 1975.

Schoolman, Morton. *The Imagination Witness: The Critique Theory of Herbert Marcuse.* New York: The Free Press, 1980.

Tucker, Robert C. *Philosophy and Myth in Karls Marx.* Cambridge: Cambridge University Press, 1972.

Tucker, Robert C. *The Marxian Revolutionary Idea.* New York: Norton, 1969.

Waldron, Jeremy, editor, with introductory and concluding essays. *Nonsense Upon Stilts: Bentham, Burke and Marx on the Rights of Man.* New York: Methuen, 1987.

Wber, Max. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism,* trans. Talcott Persons. New York: Charles scribner's Sons, 1958.

-------. *Politics as a Vocation,* trans. By H.H. Gerth and C. Wright Mills. Philadephia: Facet Books, 1965.

Zeitlin, Irving M. *Marxism: A Re-examination,* Princeton: Van Nostrand, 1967.

الفصل الخامس عشر

نقد نيتشه للمجتمع المدنى

مقدمة

لعل اكثر ما يشتهر به فريدريك نيتشه* *Friedrich Nietzsche* (١٨٤٤-١٩٠٠) رؤيته القائلة بـأن المسيحية؛ التى كانت فى وقت ما تمثل نسق القيم المهيمن فى العالم الغربى؛ قد فقـدت قوتهـا فـى العـالم الحديث. وهو حدث له أهميته المتفردة، لأنه بأفول المسيحية عانت التجربة الإنسانية- كما يقول "سـلاينس" *E.E. Sleinis* فى اشارته إلى رؤى نيتشه- من "الاستهانة *belittlement* ، والذم *vilification*، والتحقير *devaluation* على يد هذا العالم." فالوضع القائم لا يوحى بوجود أساس كافى لتبرير الوجود الانسانى. لذلك فلمن يسألون لماذا تستحق الحياة أن نعيشها، لا تنم وقائع الزمن عن إجابة طيبة، ومن ثم لابد من إيجاد قـيم جوهرية جديدة تحل محل القيم المسيحية لكى نبين لماذا تكون للحياة أهمية، وبالتالى لماذا هى جديرة بالعيش.

---

* ولد بمدينة ريكن فى بروسيا. أثر تأثيراً عميقاً على فلسفة القارة الأوروبية وأدبها، خاصة فى ألمانيا، وفرنسا. غير أنه لـم يكسب فى العالم المتحدث بالإنجليزية وعلى الأخص بين الفلاسفة سوى عدد ضئيل نسبياً من المعجبين. حاول النفسـانيون الهواة فى كثير من الأحيان تفسير أفكاره، بيد أن "فرويد" قال عنه مراراً (وفقاً لما ورد فى ترجمة حياة نيتشة التى كتبهـا ارنست جونز) انه يعرف نفسه معرفة ثاقبة اكثر من اى انسان آخر عاش أو من المحتمل أن يعيش"، ولاحظ فرويد كذلك أن تنبؤات نيتشه ولمحاته الثاقبة تتفق على أعجب نحو ممكن مع النتائج التى وصل إليها التحليل النفسى بعـد كثيـر مـن العناء. كان أبوه لودفيج نيتشه قسا بروتستانتيا وابن قس بروتستانتى كما كانت أمه ايضا ابنة قس بروتستانتى. وعلى أيـة حال فقد نشأ نيتشه نشأة دينية وعرف منذ صغره بتدينه وتقواه، ويروى عنه أنه كان قادراً وهو فى السادسة مـن عمـره على أن ينشد آيات من الإنجيل وتراتيل دينية بطريقة تكاد تثير البكاء، الأمر الذى جعل أصحابه يلقبونه "بالقس الصـغير". إلا أن القس الصغير هذا هو نفسه الذى سيشتهر بعد ذلك بالفيلسوف الذى أمات الله ، وعدو المسيح وهو عنوان لأحد أهـم مؤلفاته. ولا شك أن تجربة نيتشه الانسانية قد أثرت كثيراً على فلسفته وتناوله للأمور. والواضح أنه عانى مـن الوحـدة، والألم النفسى كثيرا ولكن موقفه من هذا كان موقف تمجيد واحيانا تفاخر لأنه كان يشعر أنه صاحب رسالة. فى رسالة لـ "أوفربك" عام ١٨٨٣ يقول نيتشه: "فيما عدا فاجنر لم اقابل فى حياتى انساناً واحداً لديه من الألم، والمعاناة ما يكفيه لكـى يفهمنى." وفى رسالة أخرى لنفس الشخص عام ١٨٨٧ راح يقول: "حتى عندما كنت طفلا كنت وحيداً، واليوم وأنـا فـى الرابعة والأربعين من عمرى مازلت وحيداً. ويقول أيضاً: "اننى أشتاق إلى الكائنات البشرية وأبحث عنهم، ولكننى دائمـاً أجد نفسى فقط، مع اننى لم أعد اشتاق إلى نفسى. لم يعد احد يأتى إلى، ولقد ذهبت إليهم فلم أجد أحد." وفى قصـيدة لـه بعنوان "الأوحد" يقول نيتشه:

"الآن وقد أصبح الزمن ملولاً من الزمن
وتدفقت كل ينابيع الشوق إلى راحة جديدة
وقالت كل السموات المشغولة بخيوط عنكبوت ذهبية
للمضجرين: لتستريحوا الآن!
لماذا لا تستريح أيها القلب الأسود؟
ما الذى يحثك على الفرار الذى يدمى القدمين
لماذا تنتظر؟

انظر: "*الموسوعة الفلسفية*" مرجع سبق ذكره،، وأيضا "*نيتشه عدو المسيح*"، د. يسرى إبراهيم، سينا للنشر، ١٩٩٠. <المترجم>.

مع ذلك فالمشكلة انه لخلق قيم جديدة لابد أن يكون لدى الأفراد ما أشار إليه نيتشه طوال الوقـت بـ ـ "إرادة القوة" *“will of power”* . أفراد يحشدون القوة كمحصلة للاستخدام الصحيح لقدراتهم، وطاقتهم فى سـبيل ترسيخ قيم جوهرية جديدة فى الواقع اليومى للمجتمع. قيم تكون بمثابة القاعدة لتشكيل طـرق جديـدة للفهـم والرؤية تدعم الحياة، وتخلق الشروط؛ مثلما يقول سلاينس؛ "لإفلاح الحياة وازدهارها." وفـى إنمـاءه قـيم معززة للحياة فإن المرء الذى يتحلى بإرادة القوة إنما يشرع فى أعمال تؤدى إلى الكثير من نواتج الازدهـار الإنسانى على غرار ما نجده فى الفن، أو فى صيغ جديدة للتنظيم الاجتماعى.[1]

بيد أن المجتمع المدنى بالنسبة لـ "نيتشه" يحوز مناخاً يمكن فى الغالب أن يحبط، ويثبط من الإرادوية *willfulness* التى نشدها نيتشه. فنحن فى المجتمع المدنى نجد أنفسنا عاجزين عن استدعاء كامـل قوتنـا، مفتقدين باختصار للكثافة المركزة *focused intensity* التى نحتاج إليها لخلق قيم جديدة. وأطروحات نيتشه فى هذا الشأن كان لها أن تتفق وبعض الرؤى الخاصة بالمجتمع المدنى الحديث عند "ماكس فيبر" التى بينت؛ كما رأينا فى الفصل السابق؛ أن الحياة التكنوقراطية الحديثة المنظمة بصورة عقلية تجرد الأفراد من فرصـة المحافظة على قيم جوهرية تكفل للحياة مغزاها. ومن ثم يوحى المجتمع المدنى عند "نيتشه" بنوع من السـقم المتغلغل فى الروح *pervasive sickness of the spirit* . إنه المرض الذى خامر نيتشه الأمل فى تقـديم علاج له فى معرض مناقشته لثقافة أرستقراطية لأشخاص مبدعين، أى اولئك المالكين لإرادة القوة المحققـة للحرية الكاملة التى ما فتئَ المجتمع المدنى يتغنى بها فى حين يبدو غير قادر على إيجادها.

فى هذا الفصل سنناقش كلاً من نقد نيتشه المؤثر للمجتمع المدنى، وأيضاً الطراز الذى آمل فى خلقـه، وجعله أساساً لفلسفته، وسياساته الجديدة. وفى شروعنا فى هذا سنصف الصفات المميزة للانساق الاخلاقيـة التى يلفظها نيتشه. وعموماً فإن الشخص الذى يفصـح عـن "إرادة القـوة" هـو الفـرد الفريـد *unique individual* الذى يتغنى به نيتشه كخالق مبدع للقيم الجديدة التى يجب ان يتحلى بها المجتمع المدنى لتعزيز الحياة، و"الروح الحرة" *free sprit*.

[1] E.E. Sleinis, *Nitzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies,* (Urban: University of Illionois Press, 1944), ص ص 152-54, 13, 17.

٢- ديونسيوس ضد ابوللو* والبحث عن ثقافة جديدة.

السؤال الأول الذى لابد لنا أن نطرحه يتعلق بالجهة التى يجب أن نولى وجهنا نحوها لإيجـاد تبريـر للحياة: "تبرير حافظ للحياة، حافظ للنوع، بل ربما محسناً للنوع."[١] لقد دفع نيتشه بأنه لا يمكننا الاعتماد علـى فلاسفة العقل فى زمن التنوير الحديث خاصة كانط، وهيجل. فهم كتاب يتطلعون إلى استخدام العقل، او "جدل بارد، نقي، إلهي الصفاء" *cold, pure, divinely unperturbed dialectic* من أجل إقرار تلك الحقـائق الموضوعية التى يمكن اتخاذها اساساً لتبرير الحياة. إلا أنه من بين التيمات الرئيسية فى تفكير نيتشه ما يقول بأن ما ينعته فلاسفة العصر الحديث بـ *الحقيقة truth* لا يمثل سوى قيم، وتحكمات خاصة بهـم "يعمـدونها حقائق." واعتقد نيتشه ان هذا بالضبط هو الحال مع *الأمر المطلق categorical imperative* عند "كانط": الفكرة القائلة بوجود فروض اخلاقية صالحة على مستوى كلى أو شامل. ووصف نيتشه جهود كـانط التـى بذلها لجعلنا نعتقد فى قيم اخلاقية شاملة بأنها لا تزيد شيئاً عن تلك *"الحيل اللطيفـة للأخلاقيـين، والوعـاظ العجائز"*[٢] *the subtle tricks of old moralists and moral- preachers* .

على أى أساس أقّر نيتشه هذه الرؤية؟ لقد دفع بأن الفلاسفة مثلهم مثل اى أشخاص آخـرين تسـيطر عليهم بواعث، او دوافع داخلية *internal impulses or drives* ، ورأى أن الهدف النهائى للوجود، *والسيد الشرعى legitimate master* لجميع الدوافع؛ بالنسبة للفلاسفة؛ لا يتمثل فى "دافع المعرفة" بل هناك دافـع آخر قد يكون له الغلبة على الفيلسوف مستخدماً المعرفة كوسيلة لتحقيق ذلك الدافع الذى يسيره.[٣] ولكى نفهـم فيلسوفاً ما فنحن فى حاجة إلى فهم طبيعة دوافعه العميقة، والمتنوعة إضافة إلى حاجتنا لمعرفة الكيفية التـى تم بها ترتيب تلك الدوافع، وأى منها صار مهيمناً. ونخاص من ذلك إذاً بأن هناك باعث واحد يمـلك علـى الفيلسوف الانتباه، والتركيز، ويصبح أساساً لوجهة نظره، ومنحاه فى الفهم. عندما نفهم هذا البعد يمكننـا ان نعرف طبيعة قيم، ومنظور الفيلسوف. فأخلاق الفيلسوف تحمل شهادة جازمة حاسمة حول *ما يكـون عليـه who he is* أى تلك التراتبية التى تترتب وفقاً لها اكثر غرائز طبيعته جوانية فى علاقتها ببعضها البعض."[٤]

فما يقوله الفيلسوف بصدد العالم يعتمد بصورة كبيرة على قيمه، ومنظوره الخاص. ولتوضـيح هـذه

* شن نيتشه هجوماً عنيفاً على "العقل" كما استخدمه الفلاسفة التقليديون وعلى رأسهم سقراط، وخرج عما أجمـع عليـه هـؤلاء الفلاسفة فأشهر إيمانه بقوة أخرى هى "قوة الغريزة"، وأعلن أنه "آخر تلاميذ الاله ديونسـيوس"، الـه الغريـزة، والفوضـى، والغموض، والسكر عند اليونان، وذلك فى مواجهة طغيان الاله أبوللو اله العقل، والنظام، والوضـوح، والاتـزان. المرجـع السابق. ص. ٥٧. <المترجم>.

[1] Friedrich Nietzsche, *Beyond Good and Evil,* (New York: Penguin Book, 1973), ص 53, sec. 4.

[٢] المرجع السابق., ص. 37, sec. 6. Italics in text.

[٣] المرجع السابق., ص. 37, sec. 6. Italics in text.

[٤] المرجع السابق., ص. 38, sec. 6. Italics in text.

النقطة نحتاج إلى توفير مزيد من التفاصيل فيما يتعلق بالطريقة التى تتشكل بها تلك القـيم، والمنظـورات. فالقيم الانسانية ناشئة عن مجموعة من الأمور الواقعية بمـا فـى ذلـك الغرائـز *instincts*، والعواطـف *passions* ، وأيضاً بفعل عادات، وتقاليد تعد جزء من حياتنا. فكما رأينا تواً هناك فى المقام الاول بواعـث تكمن فى جوهر حياة المرء. وقد سار نيتشه على هدي الإغريق فى اشارته إلى هذا البعد بالبعد *"الديونسيوسى* *Dionysian* نسبة للإله الإغريقى *ديونسيوس* *Dionysus*. فالبشر عند نيتشه مزيج؛ على حد تعبير "بروس ديتويلر" *Bruce Detwiler* ؛ من "ميول، وبواعث متصارعة."[١] ليس هناك نظام طبيعـى مـوروث بـين عواطفنا كما كان الأمر عند افلاطون، وارسطو اللذان بالنسبةِ لهما كانت حتى شهوة الإنسان شـديدة التـأثر بالكابح العقلى. لكن العنصر الديونسيوسى عند نيتشه؛ كما يقول ديتويلر؛ يوحى بشخص "قابع فى قـاع مـن الفوضى، يحتاج الى مبادئ مرشدة يمكنه الاعتقاد فيها حتى يتسنى له تنظيم حياته، ويمكنه وقتها ان يعمل فى هذا العالم."[٢]

لقد أُخترعت الحضارة، والثقافة بغرض منح حياة تتصف بالبناء، والاستمرارية. هنا؛ وعلـى غـرار الاغريق مرة اخرى؛ اطلق نيتشه على هذه الحاجة إلى التنظيم لفظ *"الأبوللونية"* *Apollonian* نسبة الى الإله الإغريقى *"أبوللو"*. حيث تتشكل هويتنا، وكذلك قيمنا بواسطة الوقائع الثقافية الموجودة مـن قبيـل العـادات، والتقاليد. ومع ذلك ففى الغالب، ومع مرور الوقت تأتى هذه المعايير لتفرض نظاماً على جميع ما عداها مـن معايير. وفى سبيل ذلك فهى تقذف بعوائق امام الناس فى مجرى تطوير حياتهم وفق ما لديهم من عواطـف متأصلة، وعميقة. فالبعد "الأبوللونى" يسعى لتحجيم العواطف الداخلية للبعد الديونسيوسى. ولكن بالنسبة لـ ـ "نيتشه" نجد ان ديونسيوس غالباً ما يهب للإنقاذ مصاحباً؛ وباستعارة ألفاظ "ديتـويلر"؛ بقصـف، وعربـدة *orgies*التدمير الخلاق *creative annihilation* ، والعواطف المتقدة التى تغفو فى ظـل حكـم أبوللـو المناوئ لـ ديونسيوس."[٣] فالعنصر الديونسيوسى هو بوضوح مصدر الإرادوية، إنه العنصر الـذى يحـبط مسعى أبوللو إلى النظام، والذى؛ كما يرى نيتشه؛ تنتفى عنه فى العالم الحديث مكانته الصـحيحة.[٤] فالبعـد الديونسيوسى هو أساس مقاومة نظام الحياة الذى من وظيفته الكبح، والحصر إن لم يكـن الاخمـاد الكلـى *numbing*. ويبدو أن البعد الديونسيوسى فى الواقع سينقذنا من عالم تنفى فيه التقاليد، والعـادات، وقواعـد، ومناهج تأمين النظام أية فرصة لأشكال التعبير الخلاق الذى فى وسعه تغيير نسق الحياة الإنسانية.

إذاً هناك تشديد عظيم؛ من قبل نيتشه؛على دوافعنا ذات الاساس الديونسيوسى لأن هذا البعد من وجهـة نظره لا يأخذ حقه كاملاً فى العالم الحديث. ولكن باتخاذ هذا الموقف ليس من الصواب أن نخلـص إلـى أن

---

[١] Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism,* (Chicago: University of Chicago Press, 1990), ص ص.64-65

[٢] المرجع السابق.,ص .64

[٣] المرجع السابق.,ص .65

[٤] المرجع السابق.,ص ص.65-66

نيتشه قد دافع فقط عن البعد الديونسيوسى. فالواقع انه كان راغباً فى ثقافة يمكن فيها لتعاليم أبوللو الخاصـة بالنظام أن تسهل من ثراء ديونسيوس، ومن ثم فقد دعى إلى مجتمع لا يخضع لسيطرة أياً منهما.[١] فلابد مـن إعادة صياغة المسعى الأبوللونى للنظام؛ بحيث يحتضن على نحو صحيح، ويسمح بأكمل تعبير ممكن عـن المطالب الديونسيوسية لإفصاح المرء عن دوافعه، وعواطفه، وقواه الخلاقة.

وكما سنبين فى الجزئية القادمة هناك مكانة للاخلاق فى خطة العمل التى يطرحها نيتشه بقدر ما يتيحه النظام الذى توفره هذه الخطة من تحقيق وضع يسمح بالتعبير الخلاق عن ديونسيوس. فى هذا الشأن لا تكون السياسة معنية كثيراً بتحقيق مجتمع مدنى ليبرالى؛ مجتمع يشدد على حقوق متساوية؛ بقدر مـا هـى معنيـة بإرساء تلك الصيغ من النظام التى تتيح ازدهار غرائزنا الخلاقة *creative instincts* . فالسياسة عند نيتشه من شأنها تشجيع طبقة ارستقراطية من اناس إرادويين أو ما اسماه بـ "الأرواح الحرة" على خلق قيم جديـدة لتحل محل القيم المسيحية التى سقطت سمعتها.[٢]

٣- مكانة الاخلاق.

من منطلق موقف نيتشه القائل أن الاخلاق التى اعتنقها الفلاسفة تفصح اكثر من أى شىء آخـر عـن القيم الخاصة بهم يتضح اعتناق نيتشه لرؤية مفادها أن المفاهيم الاخلاقية تنشأ عن الكثير من العوامل المهمة بما فى ذلك الثقافة، والتقاليد، والدوافع *drives* ، والبواعث *impulses*. حيث تشير رؤيته فى الأخلاق إلـى أن ما نفهمه كحقيقة- فى هذه الحالة كحقيقة أخلاقية- يعد وظيفة لمنظور معين لدينا، وأننا؛ من ثم؛ عاجزون فكرياً عن إرساء مطلقات اخلاقية.[٣]

ولا تعنى هذه الرؤية ؛ حسب نيتشه؛ انه من المستحيل اظهار كون بعض المنظورات لها قيمة اكبر من الأخرى. فقد قضى نيتشه، على أية حال، كثير من الوقت محاولاً أن يقلل مـن أهميـة الحجـج المسـيحية، والفلسفة الغربية منذ سقراط.[٤] علاوة على إشارته إلى أن هناك الكثير مما يمكن مدحه فى تلك المنظـورات التى تجعل من الاخلاق جزء بارزاً من الوجود. تلك السياقات التى يمكن ان تمدنا بنوع من النظام الأبوللونى الذى يفرد مساحة للنشاط الديونسيوسى. انظمة اخلاقية تشير إلى كوابح تستخدم فى خلق قيم جوهرية.

---

[١] المرجع السابق .,ص 66.

[٢] المرجع السابق .,ص 66, my use of the world *willful* in relation to Nietzsche is influenced by Richard Flathman, *Willful Liberalization: Voluntarism and Individuality in Political Theory and Practice,* (Ithaca: Cornell University Press, 1991), ص 185. Flathman says that willful conducted "presupposes considerable command {by the agent} over the agent's deliberations, decisions and choices."

[٣] E.E. Sleinis, *Nitzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies,* ص ص 30, 58. See also Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism,* ص *21*. He cites Nietzsche as saying, 'there is *only* a perspective *knowing." Italics in text.*

[٤] Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism,* ص *25.*

ومن ثم ففى تناوله للأخلاق يأتى فى المقام الأول؛ عند نيتشه؛ أن "العنصر الاساسي القيم فى كل الاخلاقيات انها تعد ككابح ممتد أو طويل الأمد *protracted* ."[١] الرؤية التى تشير إلى امكانية وجود قوة مركزة *a focused intensity* فى مجرى تتبع المرء لاستبصاراته، أو بواعثه الأساسية. إنها قدرة لها أهميتها البالغة فى خلق قيم جوهرية تعزز الحياة. وأياً كانت الدوافع، أو العواطف المسيطرة عند الانسان لابد للمرء أن يركز عليها نابذاً تلك المشتتات التى قد تجرده من القدرة على تتبعها. حيث أن أعمال الابداع التى توجد حال تتبع المرء لواحدة من استبصاراته- مثلما الحال فيما قد يمر به الفنان فى محاولته نقل شعوره الخاص بالطبيعة فى إحدى لوحاته- لا يمكن أن تصل إلى مرحلة الإثمار إلا عندما يحافظ الفنان على التزام منضبط برؤية مشروعه لحظة الاكتمال.

والحقيقة لقد ذكر نيتشه أن الأفراد غالباً ما يكونون مدفوعين للعمل بما يتوافق مع وميض الالهام *flash of inspiration* . "فأى فرد ينظر إلى الغرائز الأساسية للجنس البشرى لابد أن يدرك انها تدخل فى اللعبة *كأرواح ملهمة* *inspirational spirits* ."[٢] إلهام يفرض على المرء المسار الذى يتبعه، المسار الذى يرقى حقيقة وفى الغالب الى مستوى *القانون الاخلاقى* *moral law* الذى يتحتم على الفرد الانصياع له. "إن كل فنان يعرف الى أى مدى تبعد حالته الطبيعية، والتنظيم الحر، واختيار المكان، وترتيبه، والتشكيل- فى لحظة الالهام- عن الشعور باطلاق العنان لنفسه، ومن ثم فهو على علم إلى أى مدى من الصرامة، والدقة ينصاع لآلاف من القوانين التى تضال وفقاً لصرامتها، وحسمها كل صياغة للمفاهيم."[٣] ومن خلال هذه التجربة من "الانصياع الممتد طويلاً فى اتجاه واحد" فنحن نُولد كل ما يجعل الحياة "جديرة بالعيش على وجه البسيطة" بما فى ذلك "الفضيلة، والفن، والموسيقى، والرقص، والعقل، والروحانية وتلك الخبرات المتجلية، المرهفة، الجنونية، والإلهية."[٤]

إن جميع انساق القيم العظيمة بما فى ذلك المنظورات الأرسطية، والمسيحية إنما ترمز الى التزامٍ منضبط بتجسيد قيم بعينها فى زمن ما؛ قيم تنشأ عن عواطف مترسخة بشدة. والواقع ان جميع هذه الاشياء (او العواطف) العنيفة المتعسفة القاسية الرهيبة المنافية للعقل قد تجلت بوصفها الوسائل التى تربت بها الروح الأوربية بقوتها، وفضولها الجارف، ومرونتها المرهفة."[٥]

ولأن الأعمال المنضبطة تخلق قيماً من شأنها إثراء الحياة فمن الواضح ان العنصر الآخر المهم فى الاخلاق انها تمثل الأساس الذى يمكن الانطلاق منه لتغيير العالم وليس فقط حفظه على ما هو عليه.[٦]

---

[١] Nietzsche, *Beyond Good and Evil,* ص. 110. Sec. 188.

[٢] المرجع السابق ,.ص. 37, sec. 6. Italics in text.

[٣] المرجع السابق ,.ص. 37, sec 6. Italics in text.

[٤] المرجع السابق ,.ص. 111, sec 188. Italics in text.

[٥] المرجع السابق ,.ص. 111, sec. 188.

[٦] E.E. Sleinis, *Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies,* ص. 58.

ففى مناقشته للأخلاق لم يكن نيتشه محتفياً او مهتماً باستخدام الأخلاق كأساس لتفسير، وحفـظ النظـام الجارى للمجتمع. وهذا هو ما قام به "هيجل" عندما قال ان الفلاسفة لا يمكنهم سوى استجلاء الحقائق المجسدة فيما هو موجود من طرق للحياة ، والتى قُصد بها فى حالة "هيجل" رؤيته لما وصفه بوصول الدولة الأخلاقية فى نهاية التاريخ. لقد رفض نيتشه "شَغيلة الفلسفة" *philosophical laborers* السائرين على هدي "هيجل"، الذين اخذوا "كل شىء كما هو واقع، وكما هو مقيم ليجعلوا منه شيئاً واضحاً مميزاً معقولاً قابلاً للاستخدام."[١] أما الفلاسفة الجدد "فلاسفة المستقبل" الذين يمثلون عند نيتشه "*الأرواح الحـرة الحقيقيـة*" *true free sprits* فسوف يسعون لأن يجسدوا فى العالم قيمهم التى يتفردون بها.[٢] فهم فى الواقع؛ أي الفلاسفة الجدد عند نيتشه؛ سيصبحون آمرين، وقادة. حيث ذكـر "إن *الفلاسـفة الحقيقيـون... هـم آمـرون ومشـرعون*." *Actual philosophers are commanders and law-givers* . فالإرادوية عند الفلاسفة الجدد إنما تفصح عـن "*إرادة للقوة*" *will to power* ، ومن هنا يسأل نيتشه: "هل ثمة اليوم فلاسفة من هذا النوع؟ هل وجِد مثلهم؟ ألا *ينبغى* ان يوجد مثلهم؟"[٣] لابد أن الإجابة على هذا السؤال بالنسبة لـ ـ "نيتشـه" سـتكون بالإيجـاب لأن الفلاسفة الجدد، أو الأرواح الحرة سيقودون الطريق فى إظهار الحاجة إلى تحويل الثقافة بحيث تصير مـرة أخرى رحيبة مستوعبة للبعد الديونسيوسى، ومن ثم لإفصاح جديد عن إرادة القوة.

٤- أخلاق السادة، وأخلاق العبيد.

تقوم مناقشة نيتشه للمجتمع المدنى على إظهار الفروق بين قـيم الأرواح الحـرة؛ ممارسـو الفلسـفة الجديدة، المتمثلين أيضاً فى الطبقة الارستقراطية الجديدة عنده؛ وبين عقلية العبيد. وفى اشارته لهذه الفـروق بين نيتشه تلك الهوة الواسعة بين النسقين المختلفين من الأخلاق. فقد أولى اهتماماً عظيماً لأخـلاق السـادة بصفتها الأساس لخلق قيم تُعزز الحياة، وتُضفى عليها المعنى، وذلك فى مقابل أخلاق العبيد التى نظر إليهـا كمحور للمجتمع المدنى الحديث.

إن نمط الانسان النبيل الذى يشار اليه ايضاً بالروح الحر "يشعر بنفسه كمقرر للقيم ليس فى حاجة الى من يستحسنه فهو يقر بأن *ما يضرنى مضر بذاته*، ويعى انه هو أولاً وأخيراً من يخلع المجد على الاشـياء، فهو خالق القيم."[٤] يجسد هذا الانسان أخلاق السادة، أو الأخلاق الأرستقراطية، وهو لديه من الإرادة الحديدية ما يجعل من المستحيل على أى شخص تشكيكه فى نفسه، أو فى قيمه. وقال نيتشه عن هذا الفرد انه "سيكون الأعظم الذى فى وسعه أن يكون الاكثر تفرداً، وخفاء، وتغايراً، انه انسان ما وراء الخير والشر، سيد فضائله *غزير الإرادة* *the superabundant of will* ، ذاك ما ينبغى أن ينال لقب العظمة: القدرة على ان تكـون

---

[١] Nietzsche, *Beyond Good and Evil*, ص142, sec. 211.

[٢] المرجع السابق.,ص 71, sec. 44.

[٣] المرجع السابق.,ص ص142-43, sec 211. Italics in text.

[٤] المرجع السابق.,ص 195, sec. 260. Italics in text.

متعدداً بقدر كمالك، واسعاً بقدر امتلائك."[1] وقد اوصى نيتشه هؤلاء الاشخاص قائلاً: "*فلنبق قساة نحن آخـر الرواقيين*!"[2] *remain hard, we last of the Stoics* وسوف يثابر هذا النمط النبيل فى سبيل تحقيق اهدافه رغم وجود الكثير من العقبات بما فى ذلك إغواء العزوف عن العراك، والعودة لحياة اقل صعوبة. إلا أن هذا الاصرار يشد عوده ويقسيه، ويجعله قادراً على شن نضال مستمر. يقول نيتشـه: "إن التصـدى المسـتمر لظروف غير مواتية دائماً أبداً هو ما يجعل هذا النمط يثبت ويقسو."[3]

علاوة على أن هذا الفرد "يعد اللاتسامح نفسه من بين الفضائل ويسميه عدالـة."[4] لأن طبقـة السـادة تسعى أساساً إلى خلق الظروف المحبذة لأنفسهم، والتى لا تعزز سوى حياة النمط النبيل فقط.[5] ومن ثم فالسيد لا يمكنه أن يطيق التسامح مع أى شىء قد يعوق جهوده. فى هذا الشأن وخلافاً لطبقة العبيد؛ الذين كما سنرى فيما يلى يرسون قيماً شاملة تهدف إلى وقف المعاناة؛ نجد طبقة السادة معنية فى الغالب بتزيين حيـاتهم مـن خلال قيمهم التى يخلقون. إلا أن نيتشه دفع بأن ما يخلقه النمط النبيل يعد ذو قيمة عامة، لأن الإرادوية عنـد هذا النمط هى أساس لقيم جوهرية معززة للحياة على غرار ما يوجد فى الفن، والفلسفة، وكثير من المجالات الأخرى فى الحياة. والواقع أن الشخص الارستقراطي من خلال نشاطه إنما يسعى لجعل قيمه الخاصة هـى القيم المسيطرة فى ثقافة ما.

فى المقابل لأخلاق السادة، هناك وجهة نظر العبيد التى تمثل التوجه الاخلاقى للمجتمع الحديث. إنهـا الرؤية التى تمثل فهم "المنتهكين المقموعين غير الاحرار غير الواثقين فى انفسهم." وسأل نيتشـه: هـب ان هؤلاء بصدد خلق نسقاً أخلاقياً فما عساه ان يحتوى؟[6]

إن عقلية العبيد لا تثق فى قيم وطريقة حياة الطبقة الارستقراطية، وبالتالى لا ترى فيها مـن خيـر إلا القليل. فطبقة السادة على كل حال لا تُرى من قبل العبيد سوى طبقة قامعة، وبناء على هذه الحقيقة من الوارد ان يظل العبيد معتبرين قيم السادة مناقضة لحاجاتهم، ومصالحهم. وربما يمكن أن نفهم هذا الاتجاه بصـورة أفضل إذا ما ربطنا عالم العبيد بالعامة من الناس، فالعامة لا يثقون بقيم النخبة الثقافية ممن ينصبون أنفسـهم، ويحاولون من خلال فنهم، أو فلسفتهم تشكيل الطريقة التى يجب على المجتمع برمته تفسـير الخبـرة علـى أساسها.

فالعبيد إنما يطابقون فى المجتمع الحديث الأفراد المفتقدين للثقة فى النفس فى تحرير انفسهم من بـؤس عدم اليقين الذى ربما يكون منبعثاً عن حاجة إلى إيجاد مغزى للوجود. فهم؛ أى العبيد؛ يسعون للتغلب علـى

---

[1] المرجع السابق ,.ص 144, sec. 212. Emphasis is mine.

[2] المرجع السابق ,.ص 156, sec. 227. Italics in text.

[3] المرجع السابق ,.ص 200, sec. 262. Italics in text.

[4] المرجع السابق ,.ص 200, sec. 262.

[5] E.E. Sleinis, *Nietzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies,* ص 61.

[6] Nietzsche, *Beyond Good and Evil,* ص 197, sec. 260.

التعاسة التى تظهر من جراء عدم اليقين، وذلك من خلال إعلاء قيم شاملة من شأنها ان تنهى عناء الجميـع. فعلى خلاف طبقة السادة نجد العبيد يدعمون قيم من قبيل الشفقة، الإحسان، الصبر، الكد، التواضـع، الـود ، فهم يشددون على هذه القيم لأنها "نافعة"، وبحكم كونها السبل الوحيدة لتحمل عبء الوجود."[١]

وبنعته القيم المذكورة بالنفع يشير نيتشه إلى أن الطريق الأفضل بالنسبة للعبيد من أجل إضفاء المعنى، والغاية على الحياة هو أن يتبعوا مساراً يجسد قيم النفعية. فى سبيل هذا يجد كل فرد طريقه لاسداء مساهمات إلى المجتمع تعد لازمة لحفظ حياة عادية *ordinary life* ، والمرء فى هذه الحالة لا يطمح فى قيم السادة بل يسعى لافناء نفسه فى انشطة من شأنها؛ إذا ما أُديت كما ينبغى؛ أن تجود بما يتمنى من إضفاء دلالـة علـى الحياة. هذه الرؤية الخاصة بالتعامل مع أُفول القيم الجوهريـة او "العزلـة الداخليـة" *inner loneliness* ؛ باستخدام تعبير "فيبر"؛ تشبه الطريقة التى وصفها الأخير فيما يتعلق بتناول الناس لمفهوم القضـاء والقـدر. فحيث لا يعى الناس يقيناً ما اذا كان مصيرهم السماء ام الجحيم يمكنهم ان يقنعوا انفسهم انه من المحتمـل ان يخلدوا إلى السماء اذا ما انخرطوا محمومين *feverishly* فى انشطة نافعة. إذاً فالمنفعة؛ حسب نيتشه؛ هـى مصدر هذا التضاد الشهير بين "الخير والشر."[٢] فالمرء يفعل الخير باخضاع نفسه لمعايير نظام خير، او كما كان الأمر فى حالة "فيبر" بإيجاد بيئة ملائمة فى المجتمع يمكنه فيها القيام بوظيفة مقبولة.

ولكن بمسايرة معايير نظام الخير، وإتيان ما هو خير أو نافع فى الحياة من الوارد ان يدعو العبد إلـى نوع من الشك المضجر اللحوح *nagging doubt* فى قيم العبيد. لأن الالتزام بمتطلبات حياة نافعة لا يقتضى من المرء أن يضع فى اولويات حياته تلك القيم الجوهرية التى من شأنها إضفاء شعور بالاهمية على حياتـه. بل قد يصبح الفرد فى المقابل مجرد ترس فى بيئة من العمل الروتينى والميكانيكى، أو ربما يصير موجهـاً صوب احراز تحسينات مادية، ومالية. غير أن هذه الخبرات التى تدل الشخص كيف يسلك او يتقدم فى الحياة اليومية لا يستهويها بالضرورة طبيعة تلك القيم الباقية التى تضفى على الحياة أهمية ودلالة كلية.

والحقيقة انه من الوارد بشكلٍ أو بأخر ان يشكك الكثير من اعضاء المجتمع فى طريقـة العبيـد فـى الحياة. فيقول نيتشه: سيأتى زمن نجد فيه مسحة مـن "الازدراء الخيـر" *benevolent disdain* ملتصـقة بأخلاق العبيد، والحاملين لهذه العقلية سينظر اليهم اساساً كأشخاص "ذوى طبيعة خيرة" "غير ضارين" "مـن السهل خداعهم، وربما اغبياء بعض الشىء." وهذه النظرة إلى العبيد إنما توحى بأن عقلية العبيد فـى سـبيل احراز السعادة، والأمل الخالد فى الحرية إنما تساهم فى طريقة للحياة قاصرة جداً عن تلبيـة مـا يحتـاجون لعيش حياة جوهرية ذات مغزى.[٣]

---

[١] المرجع السابق., ص 197, sec. 260. Also on the issue of universal values, see E. E. Sleinis, *Nietzsche's Revolution of Values,: A Study in Strategies,* ص ص 61-62.

[٢] Nietzsche, *Beyond Good and Evil,* ص 197, sec. 260. Italics in text.

[٣] المرجع السابق., ص 197, sec. 260. Italics in text.

ورغم هذا فقد يقتنع المرء بأن قيم العبيد تخلق على الأقل توجهاً انسانياً يوحى بأن المجتمع ينبغـى ان ينظم بحيث يضمن الحقوق نفسها للجميع. فرغم عيوبها إلا أن قيم العبيد قد تعتبر اضافات مهمـة للمجتمـع. فلأن الانسان العادى فى المجتمع المدنى، أو العبد- حسب نيتشه- يأمل فى الإحجام عن "الضرر، والعنـف، والاستغلال المتبادل والمساواة؛ فى المقابل؛ بين إرادة الذات وإرادة الآخر،"[1] فإنه؛ أي العبد؛ مـن شـأنه ان يتغنى بأخلاق "كانطية" *Kantian ethics* فيما يتعلق بمعاملة الآخرين كغايات. هنا يذكر نيتشـه ان التـزام العبد بهذه المبادئ لا يعد مقبولاً إلا عندما يفهم كأساس "لمكارم الأخلاق" *good manners* بـين الأفـراد، ولكن عندما تصير هذه المبادئ قاعدة اساسية للمجتمع فهى تظهر هنا كإرادة "*لنفى* الحياة"، ومن ثم يتحـول مبدأ مكارم الأخلاق إلى مبدأ انحلال، وانحطاط."[2]

فالاخلاق الكانطية عند نيتشه لا تتسم بالواقعية، خاصة من زاوية طبقة السادة خالقو القيم. فيقول نيتشه: "أن الحياة فى ماهيتها هى استيلاء، وانتهاك، وتغليب الغريب الأضعف، وقمع، وقسوة ...واستغلال."[3] ولعـل مفهوم إرادة القوة ليوحى بأن الانسان النبيل عند نيتشه لا يمكنه أن يحيا إلا بالانتصار. والاستغلال هو محور تجربة الفرد النبيل، وهو؛ أي الاستغلال؛ "يمت بصلة إلى جوهر الشىء الحى كوظيفة عضوية اساسية، كمـا أنه محصلة لإرادة القوة إياها التى تمثل على وجه الدقة إرادة الحياة."[4]

من خلال هذا النشاط فقط يمكن تحقيق "ثقافة رفيعة"؛ ثقافة تضم الأخلاق، والدين، والفن، والفلسفة. بيد أن هذه الإنجازات لا يمكن ان تقوم لها قائمة بدون الروح القوية او؛ اتساقاً مع حالتنا هذه؛ بدون الروح الحرة التى تسيطر على الضعيف. يقول نيتشه:

علينا ان نعترف دون مواربة كيف بدأت كل حضارة عليا على وجه البسيطة حتى الآن! لقد انقضـت جماعة ذات طباع ما تزال طبيعية، برابرة بكل ما تسوقه الكلمة من رهبة، جماعة من الضوارى لديها ما لـم يفل بعد من قوة الإرادة، واشتهاء تسلّط، انقضت على اجناس اضعف اكثر تحضراً اكثر مسالمة ربما كانـت تعيش على التجارة، أو تربية الماشية.[5]

Let us admit to ourselves unflinchingly how every higher culture on earth has hitherto begun! Men of a still natural nature, barbarians in every fearful sense of the word, men of prey still in possession of an unbroken strength of will and lust of power, threw themselves upon weaker, more civilized, more peaceful, perhaps trading or cattle raising races.

---

[1] المرجع السابق ,.ص .193, sec. 259

[2] المرجع السابق ,.ص ص.193-94, sec. 295. Italics in text

[3] المرجع السابق., 194, sec. 259. Italics in text

[4] المرجع السابق ,.ص .194, sec. 259. Italics in text

[5] المرجع السابق ,.ص .192, sec. 257

إن المجتمع بالنسبة " لارستقراطية صحية" *healthy aristocracy* مجرد سقالة *scaffolding* فـى مقدرة نخبة من الأجناس *species* أن تصعد عليها ارتقاء إلى مهمتها العليا، وبشكل عام الى وجود أعلـى."[1] فالسيد، أو الروح الحر هو انسان لابد ان يأمر المجتمع لخدمة حاجته، لخلق قيم جديدة، ولابد على الضـعفاء أن يتحولوا إلى خادمين لهذا الجهد خاضعين كليةً لمطالب الأقوياء. من الواضح اذاً ان الميل نحـو تسـاوى الحقوق الذى يعد مذهباً يتجلى من خلال البعد "الكانطي" فى تفكير العبيد هو نزوع نحو تسييد قيم العبيد. وإذا ما حدث هذا فستخبو طريقة الشخص المتفوق فى الحياة، هذا إذا لم تُنفى عن بكرة أبيها. إنه الإطار العقلـي الذى يمهد السبيل لعقلية القطيع *herd mentality* . هذا ما نناقشه فى الجزئية التالية.

٥- أصل أخلاق العبيد، وأخلاق القطيع.

هناك حسب نيتشه تراتبية للأخلاق، والواضح أن أخلاق السادة تفوق أخلاق العبيد. وفى هذه الجزئيـة نريد مناقشة أصل أخلاق العبيد لكى نبين الأساس الخاص بأخلاق أخرى أقل رتبة هى اخلاق القطيع.

بدايةً لابد ان نوضح انه فى استعراضنا لأصل تفكير العبيد يمكننا ايضاً ان نبين اساس أخلاق القطيع. وقد يبدو من الوهلةِ الأولى أن الطريقتان فى التفكير مختلفتان تماماً فى طبيعتهما. فالعبد يسعى لتغيير العـالم بما يتفق مع قيم شاملة تضع حداً للمعاناة، وسيطرة طبقة السادة. فى حين تأمل عقلية القطيع فى الابقاء علـى الأمور كما هى عليه، وتجنب التغيير. إذاً كيف سيكون ممكناً لعقلية العبيد ان تُصاهر أو حتى ان تساهم فـى عقلية القطيع؟

إن أخلاق العبيد تمثل كما اشرنا تواً قيماً شاملة غرضها النهائى إنهاء المعاناة، بيد أن النـاس عنـدما يجعلون هذه القيم فى صالحهم الخاص يصبح ما هو خير متمثلاً فيما هو نافع، ومن منطلق هذه الرؤية ينشـأ الالتزام بانصياع سلوك المرء لقواعد حياة عادية. ولعقلية القطيع رؤية مماثلة فهى تشجب كل مـن يتحـدى الحياة العادية تحت مسمى تتبع عواطف ديونسيوس القوية؛ تماماً مثلما تفعل طبقة السـادة؛ فهـم أي الـذين يتحدون الحياة العادية؛ يبدون فى أعين القطيع أشراراً خطرين. والواقع ان عقلية القطيع تبشر بقيم من قبيـل الطاعة، والتواضع، والإنصاف، والأهمية الباقية لحياة دون المتوسط *mediocre life* بما يتفق مع "رغبـات متوسطة، ومعتدلة."[2] تتناسب هذه القيم مع الحاجة إلى عيش حياة بسيطة حياة خالية من المعاناة، وكمـا هـو الحال فى عقلية العبيد هناك إذاً رغبة فى رفع وإزالة كل معاناة، ونحو هذه الغاية يجـب أن يكـون هنـاك مساواة فى الحقوق، وتعاطف مع كل من يتعرض لمعاناة.[3]* مع ذلك فمذهب المساواة فـى الحقـوق الـذى

---

[1] المرجع السابق.,ص. 193, sec. 258. Italics in text.

[2] المرجع السابق.,ص. 123, sec. 201; and Sleinis, *Nietzsche's Revolution of Values: A study in Strategies,* ص. 87.

[3] Nietzsche, *Beyond Good and Evil,* ص. 72, sec 43.

يمارس وسط مجتمع تسيطر عليه عقلية القطيع من السهل أن يساء استخدامه، ويتحول الى مذهب "للمساواة فى ارتكاب الخطأ" تُشن فى ظله "حرب عامة ضد كل نادر، وغريب، وصاحب امتياز، ضد الانسان الاعلى، والروح الاعلى، والواجب الاعلى ... حرب ضد الامتلاء الخلّاق بالقوة والسيادة."[١]

يبدو إذاً أن عقلية العبيد بقدر كونها اساساً لمشايعة وتعميم النظر للأمور، وكذلك لشمولية القيم، فهى تخلق أساساً لعقلية القطيع، ونحن إذ نتناول أصل عقلية العبيد إنما نتناول ايضاً أساس عقلية القطيع. فنحن نعيش حسب نيتشه زمن تسوده قيم العبيد، وبالتالى فقد تم اقتيادنا إلى عقلية القطيع. ولكن كيف ولماذا حدث هذا؟ يتطلب هذا السؤال الذى سنناقشه فيما تبقى من هذا الفصل تقييماً أو إعادة تقييم للقيم الموجودة مبينين أين، وكيف ظهرت قيم العبيد، ولماذا وعلى أى أساس قد تأخذ هذه القيم فى فقدان بروزها؟

لتقديم رؤية عامة لحجة نيتشه قبل ان نتناولها بالتفصيل لابد ان يكون واضحاً ان الفئات الاخلاقية حسب نيتشه تنشأ عن نضال بين قوى اجتماعية متصارعة فى معركة يحدد فيها المنتصر اساس الاخلاق بما فى ذلك الشرائع التى على الخاسرين الإذعان لها. وقد وجد اول صراع من هذا النوع بدايته؛ منذ ايام ما قبل المسيحية؛ بين طبقة ارستقراطية وبقية المجتمع. على اثر ذلك انعكس العراك بين "أبوللو" و"ديونسيوس" فى المجتمع كصراع بين طبقة ارستقراطية قوية تحاول فرض قيمها على الجميع، وطبقة ضعيفة مستعبدة يؤول تمردها ضد الأقوى فى منتهاه إلى المسيحية، وعقلية العبيد التى تضع قيماً شاملة تجعل من حماية الضعيف الهدف الأساسي لها. فلننتقل الآن الى فحص تفاصيل هذه الحجة.

تضرب الأخلاق الحديثة بجذورها فى عصور ما قبل المسيحية كمحصلة لوجود رغبة لدى طبقة ارستقراطية فى المحافظة على نظام جعل منها المصدر السائد للقيم. وكان لوجهة نظر هذه الطبقة فى الأخلاق أن تقلل من مكانة الطبقات الأقل فى المجتمع. إلا أن الطبقات الادنى لم تقبل وضعها كطبقات خاضعة. ومن خلال التمرد ضد السادة تولدت الاخلاق المسيحية الحديثة. وقد بدأ التمرد بالفعل فى اليونان إبان القرن الخامس قبل الميلاد. إلا أن الجولة الرئيسية من هذا التمرد ضمت مقاومة اليهود القدامى، والمقاومة اليهودية للسيطرة الرومانية.[٢] هنا كان مقدراً لليهود؛ الطبقة الأضعف الخاضعة أن تُعيد تراتبية

=

* حمل نيتشه على هذه القيم والاتجاهات فى معرض تناوله لتفوق الفلاسفة المقبلين قائلاً: على المرء ان يتخلص من الذوق الرديء الذى يريد الاتفاق مع الأكثرية. إن الخير لا يعود خيراً إذا تفوه به الجار. فكيف يمكن أن يكون ثمة "خير عام"! إن اللفظ يناقض ذاته: ما يمكن أن يكون عاماً، له دائماً قيمة ضئيلة وحسب. وفى النهاية، يجب أن تكون الأمور على ما هى عليه وعلى ما كانت عليه دائماً: تبقى الأشياء العظيمة للعظماء، والأغوار للسابرين، والارتعاشات الرقيقة للمرهفين، وجملة واختصاراً: يبقى كل نادرٍ للنادرين. نيتشه؛ *ما وراء الخير والشر*، ترجمة جيزيلا فالور حجار، غروب في، بيروت، ١٩٩٥. <المترجم>.

[١] المرجع السابق., 144, sec. 212.

[٢] For a good account of Nietzsche's history of slave morality, see Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, ص ص.119-25.

القيم فى المجتمع جاعلة من قيمها القيم الفائقة على القيم الرومانية. وفى سبيل ذلك سعى اليهود إلى خلق ثورة فى الثقافة، ثورة من شأنها أن تسيدهم، وتسيد ما سينشأ عن جهودهم: أي المسيحية.

ويقتضى بنا الأمر هنا أن نقدم وصفاً موجزاً لهذا التمرد. فقد كان المجتمع برمته قائماً بواسطة الارستقراطية الرومانية على إظهار شخصيتهم، وقيمهم، وكان لوضعاء القوم أن يستخدموا كوسائل لخدمة الغايات الاكبر التى يحددها علية القوم بصفتها حق للمجتمع، ولهم أنفسهم فى المقام الأهم. كان هذا هو الوضع الأساسي الذى شب عنه نوع خاص من الثورة قام بها اليهود. وذكر نيتشه ان قبل الثورة أو التمرد كان اليهود بلا أية قوة امام عِلية القوم الذين كان على اليهود ان يقوموا بخدمتهم. فلم يكن لليهود قدرة على مقاومة الأشراف *nobility* جسدياً وذلك ببساطة لأن السادة كان لديهم قوة هائلة. بيد أن اليهود أبوا أن يتقبلوا طريقة للحياة تبقيهم فى هذا الخضوع. نتيجة لهذا صار حنقهم بالغ، متحولاً الى كره.[١] يقول نيتشه: "إن كره اليهود يتنامى الى حدود جبارة غير محدودة الى اقصى أنواع الكره روحانية وسمية."[٢] وقد كان لهذا الكره اليهودى أن يشعل الدافع إلى المقاومة. فى هذا الصدد يذكر نيتشه انه لا يمكن لأخلاق العبيد أن توجد دون عالم خارجى معادى أي ان الأمر يتطلب من الناحية السيكولوجية منبهات خارجية *external stimuli* لكى تقوم هذه الأخلاق بعملها- ففعلها فى الأصل ليس سوى رد فعل."[٣]

لقد كانت المقاومة اليهودية ذكية وناجحة. فلعدم قدرتهم على الانتصار على النبلاء فى الحروب اوجدوا طريقة داهية لإسقاط الشرفاء. حيث تطلعوا إلى احلال قيم جديدة محل قيم السادة. على اثر ذلك قام اليهود بفعل "*الانتقام الروحانى*"[٤] *spiritual revenge* الذى اعادوا فيه تحديد، وتشكيل الثقافة بحيث صار ينظر اليهم وإلى جميع العاديين؛ فى الثقافة الجديدة؛ كحماة للقيم المقدسة *protectors of sacred values*. هنا قلب اليهود قيم الطبقة الارستقراطية بقولهم ان كل شيء صالح، ونبيل، وجميل، ومصدراً للسعادة ليس منبثقاً عن الطبقة الارستقراطية بل عن "حب الله." ونشأ عن هذا النوع من إعادة تقييم القيم نوع من التراتبية المقلوبة. فيقال هنا ان من يحبون الله؛ اولئك الوضعاء؛ لهم أهمية تفوق الارستقراط الذين أُدينوا ولعنوا إلى أبد الآبدين لأنهم كافرين. لقد زعم اليهود إذاً أن البؤساء وحدهم هم الصالحين، الفقراء خائرى القوة الوضعاء وحدهم هم الصالحين، المرضى المحرومين القبيحين وحدهم هم الصالحين، هم وحدهم من انعم الرب عليهم، البركة لهم وحدهم، أما انتم ايها الاقوياء النبلاء الاضداد الاشرار المتوحشين الشهوانيين الطماعين الكافرين للأبد ستخلدون فى الشقاء ملعونين أنتم وخطاة!"[٥]

---

[١] Friedrich Nietzsche, *On the Genealogy of Morals,* in *The Classics of Moral and Political Theory,* edited by Michael L. Morgan, (Indianapolis: Hackett Publishing Co., 1992), ص ص 1243, 1245.

[٢] المرجع السابق.، ص 1243.

[٣] المرجع السابق.، ص 1245.

[٤] المرجع السابق.، ص 1243. Italics in text.

[٥] المرجع السابق.، ص 1243.

لقد كانت الكلمات التى استخدمها اليهود فى شن حملتهم رائعة فى علاقتها بما كان فـى ذهـنهم مـن اهداف. كلمات لم تتغن بالنصر فى إحدى ساحات المعركة حيث كان اليهود أقل عدداً وعتـاداً، بـل حثـت الجماهير على الانتصار بأن يصبحوا الافضل روحانياً من الطبقة الارستقراطية المكروهة. لقد قيل للقطيـع: "لنصبح مختلفين عن الشر" أي لنكن الخير! والانسان الخير هو الذى لا يغضب، الذى لا يضر أحد، لا يعتدى على أحد، لا يثأر، هو من يترك الانتقام لله."[١] إلا أن هذه الرسالة هى بحق طريقة أخرى للقول: "نحن انـاس ضعفاء، ضعفاء على أية حال، وسيكون من الخير *ألا نقدم على شيءٍ لا نملك ما يكفى من القوة لإتمامـه*."[٢] ومثلما يقول "ديتويلر" *Detwiler* ؛ يبين هذا الموقف كيف ان "الموطوئين المقموعين ممن كانوا بلا أمل فى احراز تفوق جسدى على الجنس الأنبل قد اعلنوا تفوقهم الاخلاقى وذهبوا فى فتح العالم من خلال بشـارتهم بالحلم، والحب."[٣]

٦- الديمقراطية، والمجتمع المدنى.

كانت الثورة اليهودية عند نيتشه "علامة فارقة" فقد انزلت الهزيمة بالحكم الرومانى، وصارت قاعـدة للمسيحية. ولكن وبالنسبة لـ "نيتشه" أيضاً بقدر ما كان هذا التمرد علامة فارقة فقد خلق نسق قيمى أفـرغ- حتى وان كان ما زال موجوداً- ما فى جعبته من نفع. وقد اشار نيتشه بهذه الرؤية فـى قولـه ان الصـور المسيحية فى شكل اولئك الافراد مثل "يسوع"، و"مريم" ما زالت موجودة "كما لو كانت" المسيحية هى خلاصة القيم العليا ليس فقط فى روما بل فى نصف العالم تقريباً."[٤] تشير هذه المقولة إلى أن المسيحية لم تعد بالنسبة لـ "نيتشه" المصدر الرئيسي للقيم الجوهرية حتى وان استمرت الثقافة المسيحية ذات سيادة وبروز.

بناء على هذا الموقف فإن المسيحية؛ رغم كونها لم تعد بمثابة نسق القيم الذى يعطى للحياة دلالة؛ فهى ما زالت عاملاً مهماً فى العالم الحديث بالنسبة لـ "نيتشه". إنها الأهمية التى تفصح عنهـا الجهـود الحديثـة المبذولة فى انهاء المعاناة من خلال الديمقراطية. وعلى اثر ذلك اخذت الفكرة المسيحية شكلاً علمانيـاً فـى التعبير عن نفسها. "لقد وصل الأمر إلى حد تحول المؤسسات السياسية، والاجتماعية نفسها إلى تعبير متزايد الوضوح عن هذه الاخلاق: إن الحركة *الديمقراطية* هى وريث المسيحية."[٥] إلا أن هذه القيم ليست سوى مرآة تعكس قيم الحياة العادية للعبيد، قيم تطرح تهديداً لخلق حضارة عليا. يقول نيتشه: هناك فى اوروبا بأسـرها اناس نعتهم بـ "الكلاب الفوضويين" *anarchist dogs* هدفهم الرئيسي؛ وباسم قيم العبيد؛ أن يعـززوا مـن شأن فلسفة حياة القطيع متفقون على "دين التراحم، وعلى الإشفاق على كل من يشعر ويعيش ويعانى؛ (نزولاً

---

[١] المرجع السابق .,ص 1250.

[٢] المرجع السابق .,ص 1250. Italics in text.

[٣] Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism,* ص 122.

[٤] Nietzsche, *On the Genealogy of Morals,* ص 1254.

[٥] Nietzsche, *Beyond Good and Evil,* ص 125, sec. 202. Italics in text.

إلى الحيوان وطلوعاً إلى 'الله'- إن صرعة 'الإشفاق على الله' إنما تجد مكانهـا الصـحيح فـى العصـر الديمقراطى)؛ ومتفقون بقضهم وقضيضهم على صرخة التراحم النافد الصبر، على المقـت المميـت للألـم بعامة."[1] هذا الشكل العلمانى للمسيحية لا تأخذه شفقة بالانسان الخاص، الروح الحر، بل بدلاً من ذلك يـدفع بأن الجميع سيهبطون الى نفس المستوى المشترك. فلابد للجميع أن يكونوا متساويين، ولن تكون هنـاك أيـة "حقوق خاصة، أو امتيازات" لمن هم حقاً فائقين- أي الارواح الحرة.[2] فخلافاً لـ "هيجل"؛ الـذى رأى فـى صراع السيد/ العبد أساساً لمجتمع مدنى احتفى به هيجل لإيمانه بالحقوق الأساسية للجميع؛ رأى نيتشـه فـى محصلة هذا الصراع تدعيماً لشروط القمع لأشرف طبقات المجتمع، الأرواح الحرة.

وكما كان الحال عند "بيرك" نجد لدى "نيتشه" ميلٌ نحو الوصول إلى مجتمعٍ من شـأنه خلـق مكانـة خاصة لارستقراطية طبيعية. فعلى حد ما رأينا بالنسبة لـ "نيتشه" يتضح أن القيم الخاصة بعقلية العبيد- ذلك الهم بمنح الاحترام للجميع- لن تُفضى إلى شيء سوى تسـوية الجميـع بـذلك المسـتوى دون المتوسـط *mediocre standard*. والنتيجة هى انعدام الجهود التى تمنح مكانة خاصة للروح الحرة، بـل سـيتحول الناس فى المقابل إلى أفراد من القطيع سلبيين معدومى الإرادة. وقد شجب نيتشه هذه الظـروف، وأمـل أن يفضى هذا الوضع إلى حل نفسه بنفسه. لأنه، وفى حقيقة الأمر، كلما صار الناس موجهين أكثر فأكثر نحـو مجتمع مدنى، فهم يصبحون غاية فى السلبية، والبساطة. والحقيقة أن نيتشه قد ذكر أن أوروبا تتميز "*بشـلل الارادة*" *paralysis of will*، ذلك الوضع الذى لا يعد لدى الناس فيه أى تصور عن الاستقلال فى القرار، والشعور الشجاع بلذة الإرادة."[3]

وعندما يفتقد الافراد، والمجتمع إلى شعور بالطاقة ينبثق عن اعتقاد فى قيم تضفى دلالة على الحيـاة، فإن المجتمع، ومن ثم الأفراد أيضاً يبدءون فى الشعور بالهشاشة، والضعف أمام أى شىء وأى أحد يتحـدى المجتمع. والواقع أن عقلية القطيع على استعداد للخضوع لأولئك المتحليين بإرادة أقوى. والشيء الباعث على السخرية أن هذه الوقائع قد تخلق ثغرة للسادة، فحيث يصير الضعفاء أقل قدرة علـى رعايـة انفسـهم فـإن الآخرين من هم أقوى- أى أخلاق السادة فى حالتنا هذه- قد يعودون ثانية إلى ارتقاء السلطة فى المجتمع.[4]

وفى تأكيده على هذا الموقف رأى نيتشه فى الانهيار الوشيك للديمقراطية أساساً لصيغة جديدة وإيجابية من الطغيان tyranny فقال :

إن الحركة الديمقراطية فى اوروبا ستفضى الى انتاج نمط مؤهل للعبودية بألطف ما تحمله الكلمة مـن معنى: فنجد الانسان القوى يصير فى حالات فردية، واستثنائية أقوى، وأثرى مما كان عليه فـى أى وقـت مضى ... أريد أن أقول: إن الحركة الديمقراطية الاوروبية هى فى الوقت نفسه وبدون قصد مشروعاً لتوليـد

---

[1] المرجع السابق .,ص ص.125-26, sec. 202

[2] المرجع السابق .,ص. 125, sec. 202.

[3] المرجع السابق .,ص. 137, sec. 208.

[4] Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism,* ص ص.174-75.

الطغاة بكل ما تحمله الكلمة من معنى بما فى ذلك المعنى الاكثر روحانية.[1]

The democratization of Europe will lead to the production of a type prepared for slavery in the subtlest sense: in individual and exceptional cases the strong man will be found to turn out stronger and richer then has perhaps ever happened before …What I mean to say is that the democratization of Europe is at the same time an involuntary arrangement for the breeding of tyrants- in every sense of that word, including the most spiritual.

ولن ينخرط "الطاغية الروحانى" فى "*السياسة الصغيرة*" *petty politics* لزماننا. فلم يتقبل نيتشه، على سبيل المثال، السياسة كنشاط ينحط إلى منزلة تحديد أى الحقوق يجب أن يحصل عليها الناس، وكيف يمكـن توزيعها، بل تطلع فى المقابل الى بزوغ طبقة قوية من الاشخاص لديهم الارادة لوضع حد *لمستنقع المجتمـع المدنى* *the morass of civil society*، وفى سبيل ذلك سيجعلون من انفسـهم *سـمت الثقافـة الجديـدة* *pinnacle of the new culture*. وستكون السياسة الجديدة؛ مثلما اشار نيتشه؛ "*سياسـة كبيـرة*" *grand politics* فيقول: "لقد ولى زمن السياسة الصغيرة: والقرن التالى سيجلب معه الصراع من أجـل السـيطرة على الأرض- *الإرغام* على السياسة الكبيرة."[2]

من هذا الطاغية الذى كان فى ذهن نيتشه؟ إنه الفنان. فعلى حد ما يذكر "سلاينس" *Sleinis* "تأخذ قـوة الفن فى تعزيز الحياة؛ عند نيتشه؛ مرتبة تفوق الأخلاق، والدين."[3] فقد اعتقد ان الفنان هو منبع القيم المعززة للحياة، كما أن السياسة التى وقودها التخيل الفنى ستسعى؛ حسب "نيتشه"؛ إلى تحديد اسس للاحتفـاء ببهجـة الحياة بطريقة من شأنها؛ مثلما يقول سلاينس؛ تحقيق "ازدهار الروح الانسانية"، و"حب الحياة."[4] إنها لطريقة فى الحياة توحى بحرية جديدة لم تُجرب كاملةً حتى اليوم فى اطار من عالم اجتماعى، وسياسى جديد لم يخلق بصورة كاملة حتى اليوم. إلا أن هذه الرؤية الجمالية التى يخلقها هؤلاء الافراد يمكنها مع ذلك أن تهبنا تذوقاً جيداً لما قد تمدنا به طريقة جازمة فى الحياة ومثرية لها. وسيكون هذا التذوق بمثابة القاعدة لبنـاء سياسـة يمكن ان تحقق حياة ذات دلالة، ومغزى، حياة تعيد للناس شعوراً بالأهمية الذاتية، والهدف.

٧- سياسة الضمير الفاسد.

ولكن فى مجرى خلق المجتمع الجديد؛ أي قوى تنينية *dragons* ستتطلع الأرستقراطية الجديدة عنـد نيتشه إلى البطش بها؟ يبدو ان السياسة لدى "نيتشه" ستكون مكرسة لمقاومة الواقع القمعى المرتبط باتجاهات الشعور بالذنب، والضمير الفاسد. لأن هذه الاتجاهات تكمن فى صميم ما يساعد على التغلب وانكار الفرصة

---

[1] Nietzsche, *Beyond Good and Evil,* ص173, sec. 242. Italics in text.

[2] المرجع السابق., ص. 138, sec. 208. Italics in text.

[3] E. E. Sleinis, *Nietzsche's Revolution of Values,: A Study in Strategies,* ص123.

[4] المرجع السابق, ص ص., 146-47, also, ص ص.128-31.

على الوجود الحقيقى للسلوك الإرادوي. ولكى نفهم العدو الكامن فى السياسة عند نيتشه يقتضى الأمر تفسـير طبيعة، وأثر الضمير الفاسد على المجتمع، وهو ما يمكن انجازه على اكمل وجه عن طريق المقارنـة بـين الضمير الصالح، والضمير الفاسد.

إن الضمير الصالح يرتبط بحقيقة تعريف الفرد لنفسه *كفـرد ذى سـلطان* *sovereign individual* انسان "لديه ارادته المستقلة الممتدة، *والحق فى قطع الوعود*- فرد يكمن فيه وعى فخـور... وعـى بقوتـه وحريته، وشعور بالبشرية يصل إلى حد الكمال."[١] مثل هذا الفرد يعيش *"امتيـاز المسـئولية"* *privilege of responsibility* ." والشعور بالمسئولية المنقول عبر ضمير صالح يوحى هنا بأن المرء لديه "سلطان علـى نفسه، وعلى القَدر."[٢] حيث يدرك أنه مسئول عن عواقب أفعاله، واختياراته، وأن لابد له أن يتقبل الحاجة إلى كبح عواطفه عندما يكون الكبح هو أفضل طريقة لتنظيم حياته كطريقة لخاق القيم. وخبرة الضمير الصـالح التى تتطابق وأخلاق السادة إنما تفصح عن سيطرة حقيقية على الذات، وبقدر امتلاك المرء لهذه الصفة يكون قادراً على امتلاك كلاً من الشعور المكثف بتوكيد الذات، وأيضاً الشعور "بالسيطرة على الآخرين" على حـد تعبير ديتويلر *Detwiler* .[٣]

ولكن ليكن واضحاً؛ فى ظل هذا النموذج من الضمير الصالح؛ انه بكبح بواعث الذات لابد ألا يتنـازل المرء، أو يضع حداً لهذه البواعث، لأن هذا من شأنه أن يفصله عن الطاقة الحقيقية التى تدفع الحياة، وتكون أساساً لإرادته. هنا بالضبط يتجلى الفرق بين الضمير الصالح، والضمير الفاسد. الفرق بين هاتين الحـالتين للعقل تنبعث من حقيقة مفادها أن المجتمع لا يريد لأفراده التفكير فى ان غرائزهم هى اساس سـليم للسـلوك وإلا فانهم سيفقدون احترامهم لمعايير وقواعد المجتمع. إذاً عود على بدء نجـد أن المطلـب الديونسيوسـى للعفوية بما يتفق مع عواطف، ودوافع المرء إنما يجابه التوق الأبوللونى لحفظ النظام. كيف ينتهج المجتمـع تاريخياً قضية حفظ النظام؟ فى تناولنا لهذا السؤال يمكننا ان نرى الاهمية التى يعول بهـا المجتمـع علـى الضمير الفاسد.

مبدئياً يرسى المجتمع احتراماً لقواعده من خلال عقوبات قاسية. حيث كان لنهج المجتمع نحو الأخلاق ان يربط بين الفشل فى مراعاة القواعد، والألم المبرح. وقد علمت هذه التجربة الناس ألا يبيحوا لغرائزهم ان تلعب دورها كاملاً، بل كان عليهم فى المقابل ان يتعلموا كبحها. وفى مناقشته للطرق التى استخدمها المجتمع فى تحقيق الانصياع للقواعد أشار نيتشه أن فى البدء كانت طرق التعذيب لتحفر فى ذاكرتنا الجماعية الخوف من ارتكاب الخطأ. فالحقيقة أن الأساليب، أو التكنيكات الأولى للعقاب كانت قاسية بدرجة بالغة حيث اشتملت على الرجم، والخوزقة، وتمزيق الجسد، ودهن جسد الجانى عسلاً وتركه تحت الشمس الساطعة للـذباب."[٤]

---

[١] Nietzsche, *On the Genealogy of Morals,* ص. 1257. Italics in text.

[٢] المرجع السابق.، ص. 1257. Italics in text.

[٣] Bruce Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism,* ص. 124.

[٤] Nietzsche, *On the Genealogy of Morals,* ص. 1258.

وقد صارت هذه الأشكال القاسية من العقاب فرجة عامة، أو نوع من الترويح العام. فكان الناس يهرولون إلى مشاهدة الآخرين لحظة معاناتهم حتى أن المناسبة كانت تصنع فى صورة احتفال. حيث يرى الجميع ما قد يقع عليهم، سعداء بأنه وقع على غيرهم، فرحين بذلك أشد الفرح حيث الجميع كانوا على استعداد للاحتفال بألم الآخر. والحقيقة ان الوحشية كطريقة لقولبة الناس من أجل تعزيز التزاماتهم فى ظل العرف، والقانون كانت هى الأخرى قد اخذت طابعاً روحانياً، وتقدست.[1] [*] ففى هذا النظام: "خيراً ان ترى الآخرين يتألمون، والخير الأكبر أن تجعلهم يتألمون."[2] مع ذلك لم ينجو أحد من هذا الدرس. لتفعل ما تقتضيه المعايير، أو لتخاطر جاعلاً نفسك عرضة للاحتفال العام!

لا شك ان هذه التجربة قد شرعت فى خلق النظرة العامة لعقلية القطيع عن طريق تعليم الناس كبت غرائزهم لأنها قد تقذف بهم إلى التهلكة، وتجعلهم فريسة للعقاب. علاوة على أن عزوف عقلية القطيع عن الغريزة قد تشكل على نحو أبعد عن طريق الوحشية، وذلك عندما ربط المجتمع حياة الغريزة بكل ما يجلب الخزي والعار.[3] هنا تناول "نيتشه" ما بذله المجتمع من جهود فى سبيل جعل الانسان "فى خزى من جميع غرائزه."[4] وتعد المسيحية مصدراً رئيسياً لهذا الدرس. واستشهد نيتشه ساخراً: كيف أن البابا إنوسنت الثالث *Pope Innocent III* فى العصور الوسطى قد نفذ هذا المشروع بإدراجه الكثير من وظائف الغريزية الاساسية ضمن قائمة من "المنكرات" *repellant* تضمنت على سبيل المثال الحمل، والولادة، وسيلان اللعاب، والإخراج.[5]

وفى المجتمع المدنى الحديث تم اختراع طريقة لتعليم الناس قواعد المجتمع، وتنفيذ التقاليد المسيحية الخاصة بالمحافظة على تقويض ثقة المرء فى غرائزه. والفرق الرئيسي بين المدخل ما قبل الحديث والمدخل

---

[1] المرجع السابق .,ص ص.61-1260

[*] فى كتابه أصل الأخلاق، وتحديداً فى تناوله لدور الثقافة فى تشكيل وعى الانسان نرى نيتشه يقدم وصفاً متميزاً لبعض المفاهيم المهمة والاساسية والتى تم تناولها فى كتابنا هذا كتيمات اساسية مثل العدالة؛ حيث يقول: اننا نفهم لماذا لا تتراجع الثقافة مبدئياً أمام أي عنف: "ربما لي هناك شيء أرهب وأكثر مدعاة للقلق فى ما قبل تاريخ الانسان من تقوية ذاكرته...لم يكن ذلك يتم ابداً من دون تعذيب، وشهادات وتضحيات دموية، حين كان الانسان يحكم بأن من الضرورى أن يخلق لنفسه ذاكرة." قبل بلوغ الهدف (الانسان الحر، والفاعل والقدير) كم من اعمال التعذيب ضرورية لترويض القوى الارتكاسية، لإجبارها على أن تكون مفعولاً بها. لقد استخدمت الثقافة دائماً الوسيلة التالية: جعلت من الألم وسيلة تبادل، عملة، معادلاً؛ المعادل الدقيق بالضبط لنسيان، خسارة مسببة، وعد لم يتم الوفاء به. والثقافة المربوطة بهذه الوسيلة تسمى **عدالة**؛ وهذه الوسيلة ذاتها تدعى عقاباً. انظر جيل دولوز Gilles Deleuze، "*نيتشه والفلسفة*"، ترجمة اسامة الحاج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت، ١٩٩٣. <المترجم>.

[2] المرجع السابق .,ص .1261

[3] المرجع السابق .,ص .1261

[4] المرجع السابق .,ص .1261

[5] المرجع السابق .,ص .1261

الحديث أنه فى النظام الحديث لم يتم تعليم الانصياع من خلال إيقاع الألم بالجسد عن طريق التعذيب بل كان من خلال تكوين شعور بالذنب داخل وعى الفرد عند الوقوع أو الانخراط فى اعمال منتهكة لمعايير المجتمع. فعلى الأفراد أن يتعلموا كيف يتحكمون فى دوافعهم اللاشعورية المعصومة من الخطـأ." فـالمجتمع يسـعى "لترويضنا" وذلك بالاستعاضة عن دوافعنا، وغرائزنا الفطرية بحياة يمليها علينا "الحصر القمعى ... الخـاص بالعرف."[١] إننا نتحول فى هذا المجتمع إلى أشخاص يكيفون حياتهم وفقاً لما يقره المجتمع بصفته الأفضل لنا، وليس وفق ما نعرفه نحن على أنه الأفضل لنا، حتى وإن تعلق الأمر بما يرسو فى أعماقنا من دوافع، ومـا نشعر به من خلجات.

ولكن عندما يجبر الناس على كبت دوافعهم الديونيسية *Dionysian* تحت مسمى النظام الاجتماعى فهم ينهون الحرب مع أنفسهم. ولأن الناس فى مجتمع يطالبهم بالاحجام دون ترك غرائزهم تلعب دورها كـاملاً، فعليهم ان يتعلموا كيف يضعون ويبقون فى نفوسهم على بعض من مشاعرهم الأكثر حـدة. فعنـدما تقمـع الغرائز فهى تكتسب "عمقاً وسعةً وارتفاعاً" وفى هذا فهى تتحول إلى انفعالات عدائية لانسان بري، طليـق، مفترس ينقلب على عقبيه ليكون *ضد الانسان نفسه*."[٢] والحقيقة أن نيتشه قد وصف هذه الانفعالات بالوحشية، والابتهاج بالاضطهاد، والاعتداء، والتغيير، والتدمير" وهذه الانفعالات لها مـن يعتنقهـا كأهـداف "ممـن يتحولون ضد مالكى الغرائز." وبحكم الحاجة الى السيطرة على الجانب الديونيسيوسى فى شخصـيتنا فـنحن ننشئ انفعالات عدائية تجاه انفسنا. الطريقة الأخرى للإشارة الى العدائية التى يملكها الناس تجـاه انفسـهم القول بأن الناس بهذا المقت للذات *self- loathing* إنما يفصحون عن شعور بالذنب، وضمير فاسـد *bad conscience* . وكل من هذين الصفتين إنما يرمز الى الميل الحديث نحو تعلـيم النـاس السـيطرة علـى غرائزهم عن طريق التفكير فى أنفسهم كأشخاص لا قيمة لهم وقتما يعيشون هذه الغرائز.[٣]

إن الضمير الفاسد "مرض خطير" لأنه بينما يعلم الناس قمع الجانب الديونيسيوسى فى شخصياتهم فهو بالضرورة يخلق لديهم شعور بأنهم سجناء داخل عقولهم ليس لديهم أى أمل فى تحقيق الحرية.[٤] فلا عجب إذاً أن نجد كل فرد؛ فى مثل هذا المجتمع الذى ينتج الضمير الفاسد؛ مجرد "سجيناً يائساً" يحـك نفسـه عاريـاً بقضبان قفصه." ومن المفهوم أيضاً بالنسبة لهؤلاء الأشخاص أن تكون إرادتهم متلاشية تماماً. وهذا الظرف فى رأى "نيتشه" هو المرض الأخطر والموحش للنفس الذى لم تبرأ منه الانسانية بعد.[٥]

والواضح أن طبقة السادة هى الطبقة المالكة للضمير الصالح، فى حين أن القطيع هم الواقعين فى رق الضمير الفاسد. فالضمير الصالح قادر على "توفير الأمان لنفسه، وفى قيامه بذلك مفتخراً فهو قـادر كـذلك

---

[١] المرجع السابق .,ص ص.72-1271

[٢] المرجع السابق .,ص .1271. Italics in text

[٣] المرجع السابق .,ص .1271

[٤] المرجع السابق .,ص .1271

[٥] المرجع السابق .,ص .1272

على امتلاك الحق فى توكيد ذاته."[1] فالنبيل لا يخشى من عواطفه، ودوافعه الأساسية، فهو لديه كابح نفسـي كاف لتتبع حياة تجسد هذه الدوافع بطرق تفصح عن قواته كاملة، وهو بسيطرته الكاملة علـى حياتـه إنمـا يتحمل المسئولية الكاملة عنها. مثل هذا الشخص لن يحتال عليه المجتمع ليجعله قامعاً لانفعالاتـه، وكابحـاً للعدائية التى تنتج عن هذا القمع عن طريق اعتناق عقلية الضمير الفاسد. أما انسان القطيع الـذى عليـه ان يقمع، ويكبت كل بواعثه فهو لا يعيش سوى احتقار للذات لا ينثنى، وحضور مستمر للضمير الفاسد.

إن سياسة الارستقراطية الجديدة ستكون بمثابة صيغة من المقاومة ضد جميع المؤسسات الاجتماعيـة، والثقافية التى تُستخدم للحفاظ على هيمنة الضمير الفاسد، والشعور بالذنب. فالسياسة عند نيتشه من شأنها ان توحى لنا بأنه يمكننا تخيل حياة تنتصر فيها قوى ديونسيوس على نحو كامل وذلك فى ظل وضع يحافظ فـى الوقت نفسه على بعض الأبعاد البكر لأبوللو بحيث تظل هناك درجة لازمة من النظام، وكبح الذات لازدهار ديونسيوس. والشخص الذى يجسد هذه المقاربة فى السياسة على أفضل وجه فى العصر الحديث هو "ميشـيل فوكو" *Michel Foucault* الذى سنناقش سياسته بعد ان نتلمس كيف كان لمفكرى المجتمع المدنى الحـديث ان يردوا على نيتشه.

٨- الرد والرد المضاد.

كيف سيرد مؤيدو المجتمع المدنى فى العصر الحديث على نيتشه؟ فى الغالب سيدفعون بـأن الـروح النبيلة عند نيتشه لا يمكن أن تحيا إلا فى إطار المجتمع المدنى. فالحقيقة أنه لن يتاح للروح الحرة أن تسيطر، ولن يسمح لها ان تعيد ارساء ديانة الارستقراطية. بل سيتاح لها مكانة حتى وإن كانت منعزلة وبعيدة. ومـن الحقيقة كذلك ألا يصغى إلى الروح الحرة أو حتى يلتفت إلى ما يفعله سوى القليل. ولكن سيبقى هناك دائمـاً بعض ممن سيلتفتون، ويصغون لتعليماته بصدد الضمير الفاسد، والشعور بالذنب متسائلين عما إذا كانت هذا الأمور لن تتحول إلى طغيان كما جاء فى وصف نيتشه. ولكن لأن المجتمع المدنى فى وسعه فـرد مسـاحةً للأرواح الحرة تماماً مثلما يوجد مكاناً لجميع الطرق فى الحياة التى تكرهها الروح الحـرة، فـإن المجتمـع المدنى هنا إنما يوفر دفاعاً أقوى عن نفسه.

هنا قد يقول الروح الحر أن مثل هذه الحجة تعوزها البراعة بدرجة بالغة. فأى خيار يملكـه الـروح الحر؟ انه لا يستطيع تحرير نفسه كلية من سياقه، ومن واجبه أن يبذل أفضل ما لديه فيما يعرضه عليه هـذا السياق. وفى هذا سيحاول أن يصير مثالاً لحياة تملؤها الإرادة مظهراً للآخرين أهمية خلق قيم مثرية للحياة. علاوة على أن الفرد الإرادوي سيسعى إلى طرق للالتفاف، والمراوغـة، والـتماص، أو إذا مـا اقتضـت الضرورة سيسعى إلى مقاومة المعايير، والظروف التى تقف دون إدراك هذا الهدف. تلك حياة ستكون شاقة، موحشة فى الغالب، خطرة أحياناً. ومن ثم لا يمكن للمجتمع المدنى أن يبرأ مـن الاوقـات العصـيبة التـى

[1] المرجع السابق، ص 1257. Italics in text. Also, see Detwiler, *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism*, ص 124.

سيفرضها عليه اكثر أفراده ابداعاً.

استجابة لهذا سيدفع مؤيدو المجتمع المدنى بأن أخطار حياة غير تقليدية لهـى أخطـار بالغـة. فهـم سيذكّرون الروح الحر بأن المجتمع المدنى يمنح للروح الحر ما يحتاجه بالضبط: مجموعـة مـن القواعـد، والكوابح ليتمرد ضدها. وما من شخص مبدع يمكنه خلق اى شىء ما لم يكن هناك نموذج جارى من الحياة على ارض الواقع يأمل الروح الحر فى تغييره بالمقاومة. وعلى إثر ذلك فان الروح الحر يحتاج الى النظـام الذى يشجبه، لأنه بدون هذا النظام لن يكون هناك أساس للابداع. الأهم من ذلك: أي هدف أفضل من مجتمع مدنى تتمثل اسلحته فى مثل للحقوق، والحريات الخاصة بدلاً من وسائل التعذيب؟ فى هذا الاطـار سـيعيش الروح الحر دائماً لكى يحارب يوماً آخر، متحيناً الفرصة دائماً لخلق ثقافة جديدة تعمل على تثوير المجتمـع برمته. ومؤيدو المجتمع المدنى يقبلون هذا التحدى لأنه برفضهم إياه سيكونون مجبرين على اسقاط المجتمـع المدنى نفسه، وذلك بإماتة الالتزام الأساسي بالحقوق المتساوية.

هذا بالإضافة إلى وجود احتمال أكبر أن تلقى الروح الحرة نجاحاً فى مجتمع مدنى دوناً عن أوضاع أو أطر أخرى. فالأشخاص ذوى الرؤية الجمالية لطريقة أفضل للحياة كان لهم أثر عظـيم علـى المجتمعـات المدنية فى الماضى، ومن المحتمل أن يكون لهم أثر أعظم فى المستقبل. على سبيل المثال: أثنـاء الحركـة الثقافية المضادة فى ستينيات القرن العشرين التى أُطلق عليها "اطفال الزهـور"[*] *flower children* الـذين كانوا بمثابة الأرواح الحرة فى ذلك الوقت حيث طالبوا بحياة اكثر تحرراً أكثر انطلاقاً حتـى عنـدما كـان المجتمع يطالبهم بتنظيف أنفسهم، وحلق رؤوسهم، والبحث عن عمل. لقد كان لهـذا الطـراز مـن الرؤيـة الجمالية *aesthetic* للروح الحر؛ الخاصة بحياة متحررة من الأنظمة التكنولوجية التى وصفها "فيبر"؛ تأثيراً عظيماً على الخبرة المعاصرة لدى معظم الناس. واليوم هناك مزيد من الفرص السانحة للتعبير عن وجهـات نظر محددة بشكل فردى اكثر مما كان عليه الأمر فى الخمسينيات على سبيل المثال. فمناقشـة الاجهـاض، والحرية الجنسية، وهجر النساء للأطر الأسرية التقليدية ... الخ كانت مسألة نادرة فى الخمسـينيات. اليـوم نالت هذه المذاهب إجازةً وتصديقاً على الأقل وبصورة جزئية من قبل تلك الرؤى المعنية بعـالم متحـرر، والتى كان أول ظهور لها فى الحركات العظيمة للثقافة المضادة فى الستينيات. والواضح أن هذه الطرق، وما تجسده من قيم قد عززت بالفعل حياة الكثيرين من الناس.

يأخذنا هذا الرد إلى قضية أخرى على الدرجة نفسها من الأهمية. ألا وهي: أى نوع مـن المجتمعـات سيوجده الروح الحر؟ نحن نعرف أن المجتمع الجديد سيكون به طبقة ارستقراطية حاكمة، ولكن أي نوع من القيم، وطرق الحياة ستوجدها الطبقة الحاكمة الجديدة؟ فى الواقع ليس من العدل أن نسأل إن كان سيوجد فـى هذا المجتمع احترام للحقوق الأساسية أم لا؟ إن كانت هناك برامج لتعليم جميع الناس أم لا؟ إن كانت هنـاك

---

[*] اطفال الزهور وأحياناً ما كان يطلق عليهم جماعة الزهور flower people، وأيضاً "الهيبيز" hippies هم انصار حركة قـوة الزهرة flower power حركة شبابية ظهرت فى الستينات، كانت تؤمن بالسلام والحب. ولعلنا نتذكر عنوان الأغنية الشهيرة *أين ذهبت جميع الزهور؟ Where have all the flowers gone?* لـ "بيت سييجر Pete Seeger عام ١٩٦١. <المترجم>.

جهود لمنح الناس عملاً مفيداً، وشيقاً أم لا؟ فقد يرى الروح الحر هذا السؤال مجحفاً، نظراً لأننا لا نستطيع أن نعرف مقدماً؛ وإبان جهود الإطاحة بنظام قائم؛ ما ستأتى به عمليات الإبداع إلى حيز الوجود. وإذا انتابنا قلق من عواقب التمرد لن نتمرد طوال ما حيينا، وبدون التمرد سيظل المجتمع ساحة للانصياع لمعايير لن يضعها أحد مطلقاً موضع مسائلة أو تشكيك.

ولكن قد يرد مؤيدو المجتمع المدنى متسائلين ما إذا كان كل ما ينادى به الروح الحر هو مجرد صعود إحدى الطبقات إلى السلطة على حساب الطبقات الأخرى؟ وقتها لن يكون هناك أساس لتبرير الأمر سوى السلطة، وربما سلطة مطلقة لفئة قليلة على الآخرين دون الانتفاع بأسباب خيرة لتبرير إحداث التغيير فى السلطة. بالطبع سيهزأ الروح الحر من ضرورة تقديم أسباب خيرة لإحلال النظام الجديد الذى يأمل فى تحقيقه، تلك الأسباب التى تنم عن ذلك النوع من العقلانية الكانطية التى نبذها. ولكن هل يمكننا التغاضى عن المطالبة بضمان قيام النظام الجديد على شىء آخر غير الإرادة الخاصة بالطبقة الجديدة؟ تلك الطبقة التى ستستخدم إرادتها للقوة فى الانتقام من جميع من سيأخذون بذنب إنكارهم ولوقت طويل ما يستحقه أفضل الناس؟

بصدد قضية الاستخدام المبرر للسلطة، سيأخذ مؤيدو المجتمع المدنى بالطبع حجة نيتشه مأخذ الجد وذلك فيما يتعلق بكون الالتزام بالديمقراطية، والمجتمع المدنى يجعل الأفراد من الضعف ما يعرضهم فى نهاية المطاف إلى استقبال طاغية فى السلطة. لكنهم؛ أي مؤيدو المجتمع المدنى؛ سينظرون للمشكلات الديمقراطية على نحو مختلف. فالذى يتطلع إليه المواطنون فى الديمقراطية هو العدل، أو الإنصاف، وهم إذ لا يحصلون على هذا الإنصاف يصير لديهم ميل لإظهار التزام ضعيف بالمجتمع المدنى. والواقع أنه من إحدى المقولات الرئيسية فى هذا الكتاب الذى بين أيدينا أنه عندما يرى المجتمع مفتقداً للعدل فإن الأفراد يفقدون الشعور بالالتزام القوى تجاه المجتمع معجلين فى ذلك بزوال مؤسسات المجتمع المدنى. وقد كان رد "رولز" على هذه المشكلة فى إيجاد طرق تجعل المجتمع أكثر عدلاً بما فى ذلك طرق خلق التسامح وسط الناس ذوى الرؤى، والمصالح المتنوعة والمختلفة. وكان لـ "نيتشه" أن يرد على الإطار الذى طرحه "رولز" بقوله أن الإجماع المتداخل عند الأخير لا يزيد عن كونه عقلية العبيد، فى إطار من العقلانية تهدف إلى تبرير ما يحمله الناس من تباينات مختلفة فيما يتعلق بالالتزام المتداخل نفسه بالمجتمع المدنى، والإذعان لطغيانه الروحى.

وأخيراً إذا كان "نيتشه" بيننا اليوم لكان له ان يدلل على صحة موقفه بصدد أخطار افتقار المجتمع الحديث إلى أخلاق السادة وهو الأمر الحادث بين الكثير من الناس اليوم. فبالنسبة للروح الحر تعد حياة الناس فى المجتمع المدنى موجهة، ومحكومة بصورة زائدة عن اللزوم، بالإضافة إلى نزوعهم نحو التنازل الزائد للآخرين عن ما هم عليه، وما يمكنهم ان يكونوا عليه. ولا يسفر هذا النوع من الوجود إلا عن شعور مستشرى بالملل يصل إلى حد اليأس والقنوط. وبالتالى فهم يتطلعون دائماً لطرق يخلقون بها إثارة فى حياتهم. والطرق التى يختارونها غالباً ما تكون مدمرة. فنحن، على سبيل المثال، نرى أشخاصاً ينغمسون فى

تعاطى مخدرات مهلكة، وفى اشكال خطرة من المعاشرة الجنسية، وفى بحث دائم عن اشكال أخرى غريبـة من الانحراف مثل مشاهدة مستويات متطرفة من العنف على شاشات التلفزيون، والسينما.

ولكن هل يقتضى المجتمع المدنى الوصول إلى هذه المحصلة؟ أو هل هذه النتيجة هى مجـرد وظيفـة لمجتمع مدنى صار عرجاً وأصبح فى حاجة الى استنشاق هواء نقي مما يمكن للنقد النيتشوى أن يمنحه إياه؟ ربما يكون الهواء النقى فى هذه الحالة قد تم تحديده بالفعل فى ضوء ما قدمه رولز من التزام تجـاه مجتمـع أكثر عدالة كمقابل لترك مصيرنا فى أيدى طبقة السادة عند نيتشه. ولماذا لا يكون مجتمع اكثر عـدلاً يفعـم الناس بالحيوية تجاه امكاناتهم وتجاه الحاجة لأن يصيروا سادة انفسهم، خالعين بذلك عن حياتهم تلك القبضـة الخانقة للمجتمع؟

أو هل يجب ان نرى فى نيتشه امكانية أخرى منذرة بكارثة كتلك التى دلت عليها الإبـادة الجماعيـة *Holocaust*؟ فى تلك الحالة كان على نيتشه أن يضيف للأنظمة الاخلاقية الثلاث: السادة، والعبيد، والقطيع نسقاً رابعاً كان من الوارد ان يسميه *أخلاق الوحوش* *beast morality* . حيث قد يفضى الأمر بالناس؛ حال تخليهم عن أى أمل فى إيجاد مغزى للحياة؛ إلى صيغة من الحنق، والكراهية الشديدة قد تصل فى منتهاها إلى طريقة من الحياة العدمية *nihilist* من شأنها تدمير أية فرصة لخلق مجتمع مدنى والمحافظة عليه. ألم تقـم لأخلاق الوحوش قائمة فى مجتمعنا اليوم؟ هل علاج نيتشه إذاً هى المقاربة الصحيحة للتخاص من الـوحش، وبالتالى الحفاظ بأية طريقةٍ كانت على مجتمع مدنى؟

٩- نقد ميشيل فوكو النيتشوى.

قام "ميشيل فوكو" *Michel Foucault* (١٩٢٦-١٩٨٤) بمحاولة لتطوير رؤية سياسية، واجتماعيـة لما نعيشه فى الوقت الحاضر تقوم على بعض استبصارات "نيتشه" مع الأصداء المهمة لـ "فيبر". فى تتبعـه لـ "نيتشه" هناك تيمة رئيسية فى نقد فوكو للمجتمع الحديث تتمثل فى الصراع بين العنصـرين الأبولـونى والديونسيوسى فى الشخصية. فالافراد هم مزيج من الثقافة التى تفرض معايير خالقة للنظام، وغريزة تسـعى للتحرر والفكاك من النظام النمطى للحياة اليومية. وغالباً ما ينتصر أبوللو على ديونسيوس، ومن ثم فأولئـك الذين يقاومون التحول إلى تروس فى آلة كبيرة من النظام الاجتماعى عادة ما ينظر إليهم المجتمع كمصـدر خطر على النظام الصالح.[١]

وقد ركز فوكو فى هذا الصدد على الطريقة التى غالباً ما يستجيب بها المجتمع إلى الأفراد المهمشـين *marginalized* ممن تعد حياتهم غير متقيدة بالأعراف *unconventional* وذلـك مـن زاويـة معـايير المجتمع: مثل المجانيين أو السجناء. وشروعاً فى وصف الطريقة التى يستجيب بها المجتمع لهؤلاء الافـراد غير المتقيدين بالأعراف انصب اهتمام فوكو على تطبيقات حركة التنوير *Enlightenment* فى المجتمـع.

---

[١] James Miller, *The Passion of Michel Foucault*, (London: Simon & Schuster, 1993) ص ص.69-70

فحركة التنوير؛ كما رأينا عند "كانط"؛ قد روجت لنوع من التقصى *inquiry* الذى سعى إلى إحلال الخرافة- كأساس لمناقشة الأمور العامة- بمذاهب يدعمها العقل ويمكنها تأمين أقصى ما يمكن من الحرية الانسـانية. مع ذلك فالقضية عند فوكو أن ما يوجد من اتجاهات اجتماعية، وسياسية فى العالم الحديث قد تطبعت، وإلـى حد كبير، بحركة التنوير. ونحن إذ نتقبل هذه الاتجاهات بدون تحليلها فقد تقبـل كـذلك سـياقات سياسـية، واقتصادية، واجتماعية، ومؤسساتية، وثقافية تقوم بتشكيل خبرتنا؛ وفى الغالب؛ وفق عامل الحرية الذى تعـد به حركة التنوير. وقد دفع فوكو بأننا لا يجب ان نكون "مع" ولا "ضد" التنوير، بل فى المقابل يجب ان نحاول الحفاظ على أذهان متفتحة بصدد اسهاماتها، بحيث نكون قادرين على التمييز بين ما هو مفيد، وما هو ضـار فى هذه التركة.[١]

وقد عمل فوكو على توضيح كل من هذين البعدين. ففى عمله الأول نجده يصف بعض مـن اثارهـا الضارة، وهو ما سنتطرق إليه كتمهيد لمناقشة اسهاماتها المهمة الباقية. هنا لابد من توضيح أن العقل الـذى اثنى عليه التنوير الكانطي ليس بالضرورة عدو لنا على نحوٍ دائم، ولكنه أيضاً ليس دائماً صديقنا. وبالتالى لا يجب ان نخشى أن يعرضنا نقدنا لاسهامات العقل إلى "خطر الانجراف فى اللاعقلانية."[٢]

من اهم النقاط المحورية فى نقد فوكو للتنوير اعتقاده أن التنوير قد ساعد فى تشكيل، وصلاحية هياكل السلطة التى كانت بالفعل معادية للحرية. ولكى نفهم كيف أخذ هذا التطور مجراه من الضـرورى أن نفهـم الطريقة التى تُستخدم بها السلطة فى العالم الحديث.

إن من يسيطرون على الآخرين فى المجتمع إنما يحققون انصياعاً للمعايير مـن خـلال اسـتخدامهم للسلطة. فما هى رؤية فوكو للسلطة؟* بالنسبة له يحقق الشخص "س" سلطة على الشخص "ص" عندما يمكـن لـ "س" أن "يحدد" سلوك "ص" بدون استخدام قوة غاشمة. وفى العصر الحديث؛ ذلك العصر الـذى يحتفـى

---

[١] Michel Foucault, "What Is Enlightenment? In *Foucault Reader,* edited by Paul Rabinow, (New York: Pantheon Books, 19984) ص ص. 42-43, 50.

[٢] Michel Foucault, "Space, Knowledge, Power," in *Foucault Reader,* ص 249.

* خلافاً لـ "ماركيوز" لا يتماهى "فوكو" مع حركة سياسية معينة. إلا أن أعماله تسهم فى رفض النظام السياسى التقليدى من خلال ما قدمه من إعادة تعريف للسلطة. فالسلطة التى لم تعد محمولة، صارت تفهم كممارسة. وينطلق تصور كهذا من نظرة جديـدة إلى التواطؤ بين العلم والسلطة ليؤدى إلى رؤية تعطى للمقاومات الامتياز على الـ **ثورة**. إن السلطة ممارسة، والعلم قانونهـا. وتقع اعمال فوكو الأولى فى نطاق الابيستمولوجيا (نظرية المعرفة). يبدأ بنقد للعلم، لفلسـفة العلـم، للمقـولات الضـمنية او الصريحة، الكامنة وراء العلوم، وراء تكوين المعارف. وهكذا يفك فوكو اسطورة التقدم ومستتبعاته، مفاهيم التوالد، التواصـل، التعاقب، النفوذ، النضج، من حيث أن دراسة تكوين الاختصاصات العلمية تكشف، على العكس، انها تتقدم خلال المتفاصـلات، اختلافات المستوى، المتفاصلات والانقطاعات. أن الـ Deus ex machina فى الجدلية تجد نفسها بلا قيمـة وكـذلك شـأن صنوها، الوعى- الذات: "ان جعل التحليل التاريخى خطاب المتواصل وجعل الوعى البشرى موضوعاً لكل صـيرورة وكـل ممارسة، هما وجهان لنظام فكرى واحد. فالزمن محصور فيهما بحدود الكلية والثورات فيهما ليست سوى عمليات وعى." انظـر شاتليه، ص. ٥٩٠. <المترجم>.

بالحرية الانسانية؛ يعد استخدام القوة الغاشمة كوسيلة لتحقيق الانصياع لمعـايير نمطيـة انتهاكـاً للالتـزام بالحرية. فى مقابل ذلك تمارس السلطة عندما يصبح الأفراد "مغويون" *induced* بتكتيكات مختلفة للتحكم فى السلوك، للتصرف بما تتطلبه المعايير النمطية. فى تلك الحالة من المفترض ان يمتلك الفرد دائمـاً امكانيـة التصرف على غير ما هو مفروض عليه. فسلطة "س" على "ص" - أي عندما يجعل الأول الثانى يتصـرف كما يريد- دائماً ما تكون مصاحبة بمفهوم أن سلوك "ص" ليس قسرياً او مجبراً عليه. ويقول فوكو هنا: ليس هناك ممارسة للسلطة "بدون رفض قوى او عصيان."[١]

إذاً فالمقاربة الرئيسية لتحقيق سلطة على الآخرين يكون من خلال وسائل تغوى الناس على العمل وفق ما يريد من هم فى السلطة بدون اللجوء الى القوة الغاشمة. وفى كتابه *"الانضباط والعقاب" Discipline and Punish* - واتباعاً لمسار نيتشه فى *"أصل الأخلاق" The Genealogy of Morals*،[٢] خامر فوكو أمـلاً؛ من خلال تحليله للعقاب؛ فى أن يستعرض التكتيكات التى حلت محل القوة الغاشمة كأساس للسيطرة ليس فقط فى مؤسسات العقاب بل أيضاً فى مجالات كثيرة من الحياة اليومية. إذاً فى هذه الحالة لا يمثل العقاب مجـرد طريقة لمنع الجريمة بل لتشكيل الطريقة التى يفكر الناس ويعملون بها.[٣]

جانب كبير من رؤية فوكو للعقاب مرصود لتبيين الأثر الكامل للأخلاق البروتستانتية على الناس كمـا جاء عند "فيبر". فقد كانت هذه الأخلاق؛ مثلما رأينا؛ أساس لالتزام غير محدود بتدعيم معايير حيـاة العمـل بغض النظر عن عدم الرضا المرتبط بهذا النشاط. وتشير وجهة نظر فوكو أن هذا الهدف لم يمكن تحقيقـه الا بصيغة جديدة من العقاب وجدت مكانها فى العالم الحديث المستنير. فقد كان العقاب فى النظام مـا قبـل الحديث مشتملاً على ألوان فظيعة من التعذيب مورست على الخاطئين فى محافل عامة. فكانت اطراف الناس تنتزع، وجلودهم تحرق بالرصاص الملتهب، والزيت المغلى. وكان الهدف من هذا المشروع تقـديم عبـرة للحضور من العامة الذين أُحضروا للمشاهدة على أمل ان يصبحوا فى خوف من ارتكاب جريمة مشابهة بعد مشاهدتهم ما يلقاه السجين من عذاب. فالآخرين يجب أن يروا "العقاب" لأنهم يجب ان يكونوا خائفين."[٤]

ولكن فى العالم المستنير نجد هذا النوع من العقاب مرفوضاً لأنه ينفى احترام آدمية الفـرد واحتـرام الحدود القانونية التى يجب ان تُراعى إذا كان لابد أن نبقى على آدمية الإنسان سليمة دون ان تمـس. لـذلك صارت هناك اشكال مختلفة من العقاب لم تعد مشتملة على ممارسة الألم على الجسد.[5] فهذه الاشكال الجديدة

---

[١] Michel Foucault, "Politics and Reason," in *Michel Foucault, Politics, power, Culture,* ed. Lawrence D. Kritzman, (New York: Routledge, 1998), ص ص.83-84

[٢] Miller, *The passions of Michel Foucault,* ص ص.219-23

[٣] Michel Foucault, *Discipline and Punish,* trans. Alan Sheridan, (New York: Pantheon Books, 1997), ص ص.23-24

[٤] المرجع السابق.,ص ص.3, 58

[5] المرجع السابق.,ص ص.73-74

لم تكن فى حاجة للجوء الى تعذيب بدنى للسيطرة على الناس. فكيف تحقق هذا الهدف إذاً؟

للإجابة على هذا السؤال، تناول فوكو السجن النموذجى عنـد "جيرمـى بنتـام *Jeremy Bentham*" البانوبتيكون *Panopticon*[*] أو المشتمل الذى كان منظماً على شكل حلقة من الزنازين فى وسـطها بـرج للمراقبة حيث يمكن للحراس مراقبة كل سجين فى زنزانته. ومن ثم فجميع السـجناء فـى جميـع الأوقـات يعرفون أنهم مراقبين من الحراس. مع ذلك كان كل فرد فى زنزانة غير مفتوحة على أى زنـازين أخـرى حيث يحرم كل سجين من أى اتصال بالسجناء الآخرين. وفى هذا المناخ يمكن للحراس مراقبة كل سـجين، لكن السجين ليس فى وضع يتيح له مطلقا التواصل مع أى فرد آخر. كما قال فوكو: السـجين هـو هـدف المعلومة وليس شخصاً فى عملية الاتصال."[١]

إن تحديق الحراس ينقل للسجين دائماً أنه مشاهد، ومرصود، ومراقب. وهو الوضع الذى يمثل الأساس لسلطة الحارس على السجين لجعله ينصاع لقواعد الحياة داخل السجن. ولكن كيف يوصـل الحـارس هـذه الرسالة من خلال هذا التحديق وحده؟ لنتذكر أن السجين ليس لديه أى اتصال إنسانى مع أى سـجين آخـر. وفى غياب هذا التواصل يتمثل المصدر الوحيد للمساندة "الخارجية" بالنسبة للسجين فى الحارس القـابع فـى برج المراقبة يحملق فيه دائماً ويرصد سلوكه. وفى هذا الوضع يصبح السجين مثبتاً بخنجر المراقبة كما لـو كان الحارس يراقبه فى كل ثانية حتى وإن لم يكن الحارس موجوداً بجسمه. وعلى اثـر ذلـك فالحـارس موجود دائماً فى مخيلة السجين يعمل كضابط على افكاره، ولا يمكن للسجين الهـرب مطلقـاً مـن وجـود الحارس. هكذا الامر، وبتلك الطريقة تُمارس السلطة على حياة السجين الذى يفعل كما يقال له كما لو كـان ذلك على نحو طوعى دون إكراه، وبدون استخدام لقوة غاشمة لضمان الانصياع.

الأهم من ذلك أن سجن البانوبتيكون أو المشتمل لا يجب؛ حسب فوكو؛ أن "يفهم كمجرد بناية خيالية بل هو رسم تخطيطى *diagram* لإحدى آليات السلطة مختصرة فى صيغتها النموذجية."[٢]

علاوة على ان هذه "التكنولوجية السياسية *political technology* الجديدة تُسـتخدم علـى مسـتوى المجتمع الحديث لفرض الانضباط، والنظام على الناس فى كل خطـوات الحيـاة.[*] فهـى (أى التكنولوجيـة

---

[*] يرى فوكو أن ما أحدث تغييراً على الجزاء فى منعطف القرن هو مطابقة النظام القضائى لإوالية الحراسة والمراقبة واندماجهما معاً فى جهاز الدولة المتمركز؛ بل كذلك تركيز وتكوين سلسلة كاملة من المؤسسات (الموازية للمؤسسـات الجزائيـة وغيـر الجزائية احياناً) التى تقوم مقام نقطة الارتكاز والمواقع المتقدمة أو الاشكال المخفضة بالنسبة للجهاز الاساسى. يخترق المجتمع بكامله نظام شامل للحراسة- الحجز متخذاً اشكالاً تتراوح بين السجون المبنية حسب مثال المشتمل Panopticon ومجتمعـات الرعاية. انظر "*دروس ميشيل فوكو*" ترجمة محمد ميلاد، توبقال للنشر، ١٩٨٨. <المترجم>.

[١] المرجع السابق .,ص ص.01-200

[٢] المرجع السابق .,ص .205

[*] يرى فوكو أن السلطة فى كل مكان، وليست سيادة الدولة، والاطار الحقوقى القمعى أو هيمنة أقلية هى معطياتها الأوليـة، بـل "اشكالها الأخيرة": "السلطة فى كل مكان، ليس لأنها تملك امتياز تجميع كل شيء تحت لواء وحدتها التى لا تقهر، فى كل نقطة، =

السياسية) تخدم فى إصلاح السجناء، وكذلك أيضاً فى علاج المرضى، وتعليم الأطفال فى المدارس وحصـر حالات الجنون، والأشراف على العمال، وإجبار الشحاذين والمتسولين على العمل** ...... فأينما كان المـرء يتعامل مع عدد من الأفراد ممن يجب أن تُفرض عليهم مهمة، أو شكل معين من السـلوك كـان اسـتخدام منظومة البانوبتيكون أمر وارداً.[١] إن هذه المقاربة إلى السلطة هى فى الحقيقة شكل مـن "القسـر اللطيـف" *subtle coercion* الذى يحكم العلاقات الاجتماعية الحديثة.[٢] فمراقبة الآخرين للناس؛ أى مراقبـة أولئـك المتخذين مواقع السلطة الإشرافية على الناس فى مؤسسات المجتمع: حيـث يعمـل النـاس، أو يحضـرون المراسم الدينية، أو يذهبون للمدرسة، تلك المراقبة هى التى تحدد المعايير التى على الجميع تدعيمها. وهـذه المراقبة الذى تمثل بذلاً مستمراً لإدارة الناس والاشراف عليهم إنما تمارس على الناس سلطة تبدو كمـا لـو كانت نابعة من داخلهم وأصبحت جزء من ضمير كل شخص. فحيث يعى الفرد انه قد ينتهك معايير المجتمع فهو لن يفعل ذلك، لأنه لا يريد أن يعيش شاعراً بالإدانة. وقد ذكر فوكو فى إشارته لهذه التجربة "أن ما تـم تطويره إذاً لم يكن سوى تقنية كلية لترويض، وإدارة الانسـان *human dressage* مـن خـلال الموقـع *location*، الحجز *confinement* ، المراقبة *surveillance*، الإشراف الدائم علـى السـلوك، والمهـام، باختصار كانت تقنية شاملة للإدارة لم يكن السجين سوى أحد ظواهرها."[٣]

إن مناقشة فوكو للسجناء إنما تجسد رؤيته القائلة ان المجتمعات يحكمها تقنيات مختلفة يقوم كل منهـا لتحقيق غايات معينة. فهناك تقنية تسمح للناس بانتاج البضائع، وتقنية خاصة بتحديد كيفية اسـتخدام اللغـة، وأخيراً هناك تلك التقنيات التى تُمكّن البعض من تحديد الطريقة التى يفترض ان يعيش بها الآخرين. وهـذا النمط الاخير الذى اشار اليه فوكو *بتقنية الهيمنة* *techniques of domination* لا تخص فقط تجربة السجن بل أيضا الطريقة التى صدرت بها هذه التجربة إلى الكثير من مجالات المجتمع خارج قضبان السجن بغرض

=

او بالأحرى فى كل علاقة بين كل نقطة وأخرى. السلطة فى كل مكان: ليس معنى ذلك انها تشتمل الكل، بل انها صادرة مـن كل مكان. و"السلطة" بما لها من ديمومة وتكرار وتجميد واعادة انتاج ذاتى، ليست سوى الانتاج الاجمالى الذى يرتسم انطلاقـاً من كل هذه الحركيات، سوى التسلسل المعتمد على كل منها، والباحث فى المقابل عن تثبيتها...انها الاسم الذى يعطى لوضـع استراتيجى معقد فى مجتمع معين." انظر شاتليه ص. ٥٨٩، وأيضاً ص. ٥٩٤. <المترجم>.

** يتوغل فوكو فى مجالات يتجاهلها دائماً العلم السياسى ليكشف من خلالها تقنيات التقويم. فيحلل الانضباط، "هذا البناء السياسى التفصيلى". هذا التعليم للخضوع بواسطة جهاز من العقوبات الجزئية يراقب الزمن (تأخر، غياب، انقطاع عن المهام) والفاعلية (عدم انتباه، اهمال، نقص فى الحماس)، وطريقة السلوك (عدم تهذيب، عدم طاعة)، والخطابات (ثرثرة، وقاحة)، والجسم (مواقف غير سليمة، حركات غير موافقة)، والحياة الجنسية (عدم تواضع، بذاءة). وغاية المراقبة والجزاء، فرض سلطة العرف معنوياً ومادياً. ان كل هذه المعارف، علم المدن، الطب النفسى، علم الجريمة، علم الجنس، علم الاجتماع تُستخدم فى آن واحد لإضفاء الشرعية وطرق استعمال السلطة. المرجع السابق. ص.٥٨٧. <المترجم>.

١ المرجع السابق .,ص .205.

٢ المرجع السابق .,ص .209.

٣ Michel Foucault, “On Power,” in *Michel Foucault, Politics, Power, Culture,* ص. 105.

الحفاظ على السيطرة المطلوبة لقولبة حياة الناس.[1]

وفى حين تعد الصورة التى رسمها فوكو للمجتمع المدنى الحديث ناقدة للوقائع المهددة لحرية، فإنها فى الوقت نفسه لا تستبعد من مجال البحث مقاربة أخرى لتشكيل الهوية. تلك المقاربة التى توحى بأن الأفـراد فى الواقع قد ينحتون هوية لأنفسهم تُفصح عن ذات مختلفة ومضادة للفرد الذى يطلبه المجتمع. واعتقد فوكو فى إمكانية اتيان تلك المحاولة من خلال تكنولوجية موجهة صوب اكتشاف، وصياغة الحقيقة المتعلقة بذاتيـة المرء."[2] واقتراح هذه الاحتمالية يشير أن فوكو كان قادراً على تحديد الاسهامات الايجابية للتنوير خاصة فى اعماله اللاحقة؛ حيث اسبغ فوكو على التنوير؛ مثلما ذكر "الكسندر نيهاماس *Alexander Nehamas* ؛ نوع من الاحترام "الجدي" إذا ما أُحسن تأهيله: دافعاً بأن المطلب الكلى للتنوير كما احتفى بـه كـانط هـو إدراك الحرية الكاملة للانسان التى كانت لا تزال قيد الإتمام.[3] وبالفعل أردف فوكو قائلاً: "إننى لا أعـرف مـا إذا كان يجب أن يقال اليوم أن المهمة النقدية لا زالت تستلزم الإيمان بالتنوير، وإننى لمستمر فى الاعتقاد بـأن هذه المهمة تتطلب العمل على قدم وساق، أى عملاً مثابراً يضفى صيغة على نفاد صبرنا على الحرية."[4]

ما هى التضمينات السياسية لتكنولوجية فوكو الخاصة بتطوير الذات؟ لتناول هذه المسألة علينا اولاً ان نحدد بوضوح ما يعنيه بالتكنولوجية التى تمكننا من الامساك بالحقيقة المتعلقة بذاتنا.

ولكى نقدم مثالاً على ما يقصده فوكو فى مناقشته لتقنيات تطوير الذات من الضرورى أن ننتقـل إلـى عمله "*رعاية الذات*" *The Care of the Self* . حيث ضرب فوكو فى هذا العمل مثالاً بالفيلسوف الرواقى "سينيكا" *Seneca* الذى يسرد نمط التأمل الذاتى *self-reflection* الذى كان العلامة الفارقة فى حياته.[5] فكان سينيكا يبدأ صباحه بإعداد نفسه لمهام اليوم، وذلك من خلال فحص هذه المهام، وفى المساء يراجع احـداث اليوم المنقضى سائلاً نفسه عن العادات السيئة التى عالج نفسه منها فى ذلك اليوم، وعن مواطن الضعف فـى شخصيته التى تمكّن من مقاومتها، وكيف يصبح من مختلف النواحى شخص افضل أو لا يكون.

وبينما هو يتأمل ويتمعن فى ذاته، نجده لا يقتصر فى رغبته على إيجاد الأهداف الشرعية لحياته، بل أيضاً "قواعد السلوك" *rules of conduct* التى من شأنها أن تمكنه من تحقيق غاياته. إلا أن حياة التأمـل لا تقتصر فائدتها على ما تمنحه إيانا من قواعد للسلوك تمكننا من تحقيق غايات بعينيها. فمن المفترض أن تكون

---

[1] Michel Foucault, edited by Mark Blasius, “About the Beginning of the Hermeneutics of the Self,” *Political Theory,* 21:2, May, 1993. ص ص.203-04

[2] المرجع السابق ،.ص .204

[3] Alexander Nehamas, “Subject and Abject,” *New Republic,* Feb. 15, 1993, ص. 33

[4] Foucault, “What Is Enlightenment?” ص. 50

[5] Michel Foucault, *The Care of the Self: The History of Sexuality,* Volume 3, (New York: Vintage Books, 1988), ص ص.60-64

التأملات حول الذات معنية كذلك بتمكيننا من المحافظة على حريتنا.[١]

كيف يكون هذا ممكناً؟ فى تأملنا لحياتنا واعتبارنا فى المسارات المختلفة الممكنة للحياة بما فى ذلك الرغبات، والعواطف المختلفة التى تحركنا، علينا الا نتقبل منها سوى تلك التى يمكننا السيطرة عليها. ومن ثم فالتأمل الذكى *astute reflection* يميز بوضوح بين عواطف، ورغبات لنا سيطرة عليها وأخرى لا نسيطر عليها. على سبيل المثال لنفترض أننا على علم بأنه لكى نكون ناجحين فى نمط معين من العمل سيكون علينا العمل بجدية شديدة. لنفترض أيضاً اننا نريد التحصل على بعض الوقت لتطوير جوانب أخرى فى حياتنا مثل تلك الجوانب الخاصة بالأصدقاء، والأسرة، ولكن بتأملنا فى حياتنا ندرك أنه بإضفاء أهمية شديدة على عملنا من الوارد أن يصير مستحوذاً علينا بحيث لا يمكننا مطلقاً ان نشعر بالراحة فيما نقضيه من وقت مع الأصدقاء، والأسرة. فى تلك الحالة سنبدأ فى مقاومة قضاء الوقت مع الأصدقاء، والأسرة حتى وإن كنا نتوق إلى هذه الخبرة. ونتيجة لرد الفعل هذا فإننا نُسخر حريتنا فى القيام بما يمدنا بالمتعة.

ولدرء هذه المحصلة ومن ثم تأمين حريتنا لابد أن نخطط للأمام عند تطوير استعداداتنا للعمل الذى نريد القيام به، وذلك بإرساء عادات فى حياتنا تضمن لنا ألا نشعر مطلقاً بعدم الارتياح فيما يتعلق بقضاء بعض الوقت مع الأصدقاء، والأسرة. علاوة على ذلك يجب علينا دائماً أن نرصد حياتنا لنتأكد أننا لم نسمح لأنفسنا العزوف عن مسار ما زال مفتوحاً أمام جميع رغباتنا المشروعة. إن فوكو يشير إلى نشاط التأمل الذاتى بصفته نوع من "المراجعة الإدارية" *administrative review* التى نقوم من خلالها بتقييم مستمر لسلوكنا، وذلك بنية التأكد أننا لا نفقد السيطرة الأساسية اللازمة للمحافظة على مسار يبقى ما نريد تتبعه من إمكانات قيد الحياة.[٢] فمن خلال مراقبة أنفسنا بعناية، وكذلك الاعتراف الصادق بالعواقب السلبية لحريتنا فى انتحاء مسارات معينة فى الحياة، أو عدم اتباع مسارات أخرى، إنما نتأكد من أننا لا نقع فى مواقف نخسر فيها حريتنا فى توجيه حياتنا. يقول فوكو: إن "هذه المراقبة هى اختبار للسلطة وضمان للحرية: إنها طريقة للتأكد الدائم من أن المرء لن يصبح متورطاً فيما لا يندرج تحت سيطرته." فعلى المرء ألا يتقبل سوى ما يمكن ان يستند إلى حريته الشخصية واختياره العقلى كدوافع فى حياته."[٣] أو فى مقام آخر وفى التحدث عن دروس الرواقيون فيما يتعلق بالذات يقول فوكو: إن "تجربة الذات ليست؛ حسب الرواقيون؛ اكتشاف لحقيقة مخفية داخل النفس بل هى محاولة لتحديد ما يمكن للمرء أن يفعله وما لا يمكن ان يفعله بما لديه من حرية."[٤]

وقد يبدو أيضاً أن هناك عنصراً أساسياً فى اتباع هذا المسار من السلوك، وهو أن نكون معنيين دائماً بالتمييز بين الأوضاع التى تقف فيها الظروف دون اتباع امكانات بعينها، وبين تلك الأوضاع التى يقتصر دور الظروف فيها على إبداء بعض العوائق أمام ما يروق لنا من إمكانات. ونحن إذ نعتنى بأنفسنا إنما

---

[١] المرجع السابق .,ص ص.62-64.

[٢] المرجع السابق .,ص 61.

[٣] المرجع السابق .,ص 64.

[٤] Michel Foucault, "On Genealogy of Ethics," in *Foucault Reader,* ص368.

نصون حريتنا بدون اللجوء إلى قلب تلك الظروف التى قد لا تتأثر بنا. فمقاومة الظروف التى لا تتـيح أيـة فرصة للنجاح تستنفذ كامل طاقتنا، وانتباهنا، وبالتالى فنحن إذ نفعل هذا إنما نفقد الحرية فى اتبـاع عناصـر أخرى من الحياة نريدها بالفعل وبدرجة كبيرة. فى المقابل، ومع تلك الظروف التى تقتصر على إبداء العقبات أمامنا، سنحاول التغلب عليها بأساليب خلاقة، وإذا نجحنا فنحن بلا شـك نصـون ونوسـع مـن حريتنـا، وكرامتنا.

فالعناية بالذات عند فوكو مثلما كانت عند نيتشه هى اتباع لنموذج الفنان. وبما أن المشروعات الخلاقة بالنسبة للفنان لا تحدث إلا فى الزمان، والتاريخ فإن غاية الفنان محدودة بالظروف، وليس كـل مـا يتخيلـه الفنان أو يريد أن يدركه سيكون ممكناً فى ظل واقع كابح لحياته.[١] لكن الفنان فى صياغته للمشروعات يقـوم بدفع الظروف إلى أقصاها، وذلك بالإشارة إلى أن تلك الإمكانات تبدو غير متاحة بواسطة الظروف الحالية، مظهراً الطريقة التى يمكن بها إدراك تلك الامكانات حتى فى اطار هذه الظروف. هذا هو ما يجعل من لوحه الفنان او مقطوعته الموسيقية شيء غاية فى التفرد والتحرر. بالمثل سنجد الشخص الملتزم بالنظام الأخلاقـى المصاحب للعناية بالذات هو فرد يعرف كيف يمكن للترتيبات فى المجتمع أن تحرم المرء من ما يأمـل فيـه من فرص، ولكن بتأمله فى ذاته وإعادة ترتيبه للعلاقات بين الأبعاد المختلفة للحياة قد يجـد المـرء طريقـة لإنجاز تلك الإمكانات بِأى شكل كان، حيث يحرر نفسه من الظروف التى ما ان ظلت جاثمة فستقمع حياته.

لقد دفع فوكو فى كتابه "*العناية بالذات*" بأن المقاربة التى اتخذها تتيح للأفراد إرساء قاعـدة لـ ـ "فـن الوجود" *art of existence* فى ظل النظام الأخلاقى "للتحكم فى الذات."[٢] وللتفكير فى هذه المصطلحات علينا أن نكون على دراية وإحاطة بأنه فى وضع استراتيجيات لتحقيق الأهداف سيكون هناك مزيد مـن الأهـداف تفوق تلك الموجودة أصلاً. بالإضافة إلى أنه فى تتبعنا لأهدافنا علينا إيجاد الطرق التى نصون بها حريتنا فى تضمين حياتنا الكثير من إمكانات الاختيار، وذلك بعدم الوقوع فى موقف يتحدد فيه سلوكنا بفعل الظروف او المشاعر التى ليس لنا سيطرة عليها. هنا يدور "فن الوجود" حول مسألة الذات: فى استقلالها، وعدم استقلالها، فى شكلها الشامل، وفى صلتها التى يمكنها- بل يجب- أن تقيمها مع الآخرين، حول تلك الاجـراءات التـى تمارس من خلالها سيطرتها على نفسها.[٣] وعندما يتقن الفرد ويتمكن من تقنية العناية بالذات فهو لا يصـير بعد ذلك شخصاً معتمداً، بل يصبح حراً تماماً فى رسم حياته بالطرق التى تمكنه من تحقيـق وجـود ثـرى ومجيد: حياة تشتمل على الكثير من الامكانات التى يأمل المرء فى إدراكها.

إن هذا النوع من إتقان الذات *self-mastery* ؛ الذى يشير إليـه فوكـو كشـيء أساسـي، ويربطـه بالممارسات الرواقية *Stoic practices* ؛ يمكن أن يرى على أنه قد صار جـزء مـن الحيـاة الأخلاقيـة المسيحية فى القرنين السادس عشر والسابع عشر. وباعتناق المسيحية هنا "لمقاربات رواقية، فهى تدعو إلـى

---

[١] Nehamas, “Subject and Abject,” ص. 34.

[٢] Foucault, *The Care of the Self: The History of Sexuality,* ص. 238.

[٣] المرجع السابق، ص ص. 238-39.

انخراط الناس فى التأمل الذاتى" أو "المراجعات الإدارية" بنية اكتشاف حدود حرياتهم. مع ذلك، يشير فوكـو إلى أنه بينما أرادت مسيحية القرن السابع عشر استخدام هذه الممارسات لبناء شعور متزايد من الاعتماد على الله، فإن الرواقيون و"فوكو" (الذى يدعم رؤيتهم) يريدون استخدام تكتيكات أو فنون اتقـان الـذات لتحقيـق السيادة على النفس بحيث يصبح "المرء غير معتمد على شىء."[١]

تعد التشعبات السياسية الخاصة بالمجتمع فى الشخصية الرواقية عند فوكو واضحة فى حد ذاتها. إنـه ذاك الشخص الذى يقف فوق الجميع؛ مثل الروح الحر عند نيتشه؛ موجهاً إلى الجميع بيانـاً بالحاجـة إلـى صياغة المرء لحياته الخاصة رغماً عن ذلك القفص الحديدى *iron cage* الذى يسعى إلى إخضاعنا لمكابـدة عناء الهيمنة *throes of domination* . علاوة على ذلك، وبناء على هذه الرؤية فى العناية بالذات، يصبح النشاط الأساسي الذى يجب على السياسة أن تحميه هو قدرة الأفراد على التعبير والإفصاح عن الحقيقة حيال أنفسهم. هل لهذه الرؤية فى السياسة أن تتصف بما يكفى من التفتح لتدعيم ذلك النوع من المجتمـع المـدنى الذى زعم كانط بضرورته لتعزيز رؤيته فى التنوير؟

كان لـ "فوكو" أن يسأل أولاً ما إذا كان مفهوم المجتمع المدنى يمكن أن يساهم فى العناية بالذات أم لا. وهو يشير إلى أن المجتمع المدنى فى بدايته أواخر القرن الثامن عشر كان متصـوراً كحيـز مسـتقل قـام بمعارضة سلطه الدولة، وبالتالى سمح للأفراد؛ وفى الغالب تحت مسمى الحرية الاقتصـادية؛ بدرجـة مـن الاستقلال عن تدخلات الدولة فى حياتهم. تشير هذه الرؤية إلى أن الحيز المستقبل للمجتمع المدنى إنما يرمز الى الحرية، والمبادرة فى حين ترمز الدولة فى المجتمع المدنى الى سيطرة سلطوية. وبالتالى فـان الحيـز المستقل للمجتمع المدنى يمثل قوة للخير، بينما تمثل الدولة قوة للشر.[٢]

إلا إن هذا التصوير يعد بالنسبة لـ "فوكو" تصويراً رمزياً إلى حد كبير، وقد يخفـى حقيقـة تغلغـل السلطة فى الحيز المستقل للمجتمع المدنى بطرق قد تكون ضارة بالناس. ويشير فوكو إلى أن حتـى الحيـز المستقل للمجتمع المدنى من شأنه أن يرسى علاقة سلطوية بين الأفراد وبين المجتمع المدنى. والسؤال الـذى قد يرغب المرء فى طرحه هنا يتعلق بكيفية الحد من تأثير السلطة لأن كل علاقة بالسلطة؛ حسـب فوكـو؛ "ليست سيئة فى حد ذاتها، ولكنها فى الحقيقة يكتنفها دائماً الخطر."[٣] حيث من الضرورى أن نفحص بعنايـة

---

[١] Foucault, "On Genealogy of Ethics," in *Foucault Reader,* ص 368.

[٢] Michel Foucault, "Security," in *Michel Foucault, Politics, Power, Culture,* ص ص.167-68.

[٣] المرجع السابق ,.ص 168.

قراءات مقترحة

Detwiler, Bruce. *Nietzsche and the Politics of Aristocratic Radicalism.* Chicago: University of Chicago Press, 1990.

Foucault, Michel. "About the Beginning of the Hermeneutics of the Self," edited by Mark Blasius. *Political Theory*, 21:2, May, 1993.

علاقات السلطة التى قد تظهر فى الحيز المستقل للمجتمع المدنى لتحديد ما إذا كانت ضارة فى حقيقتها أم لا، وكيف يمكن إعادة ترتيبها أو تنظيمها إذا ما ثبت ضررها؟ هذا بالضبط ما سعى فوكو إلى القيام به من خلال كل أعماله، فالسلطة عنده تتغلغل فى المجتمع من خلال ما تفرضه على الناس من طرق فى الفهم، والفعـل، والعيش على غرار ما تناوله فوكو فى إشارته لنموذج السجن عند بنتام. والمجتمع بهذا إنما ينكر على الناس حريتهم بمطالبته إياهم العيش فى حالة من المراقبة الدائمة أو المستمرة تظهر فى شكل التحديق من قبل أقلية متسلطة تعتلى حياتهم وتديرها.

ومن هنا كان لمؤيدى المجتمع المدنى الذين ناقشناهم فى هذا الكتاب أن يجعلوا مـن أهميـة المجتمـع المدنى فى تأمين الحقوق الأساسية تيمة محورية فى طروحاتهم. وفى سبيل ذلك لم يكن قصدنا فقط القول بأن المجتمع المدنى يشير الى حيز مستقل يقف كمصد أمام الدولة، بل أن هذا المجتمع المدنى وبالدرجة نفسها من الأهمية، يمثل بيئة أخلاقية تسعى لتأمين الحرية الفردية، فى حين تمنح فى الوقت نفسه احتراماً لتلك القيـود

=

--------.*The Core of The Self: The History of Sexuality,* Volume 3, New York: Vintage Books, 1988.

--------. *Discioline and Punich,* trans. Alan Sheridan. New York: Pantheon Books, 1977.

--------. *Michel Foucault, Politics, Power, Culture,* ed. Lawrence D. Kritzman. New York: Routledge, 1988.

--------. *Focault Reader,* edited by Paul Rabinow. New York: Pantheon Books, 1984.

Hunt, LesterH. *Nietzsche and Authority: Twentieth Century Political Thought.* New York: Fress Press, 1972.

Love, Nancy Sue, *Marx, Nietzsche, and Modernity.* New York: Columbia University Press, 1986.

Miller, James. *The Passion of Michel Foucault.* London: Simon & Schuster, 1993.

Nehams, Alexandre, "Subject and Object," *New Republic,* Feb. 15, 1993.

Sleinis, E. E. *Neitzsche's Revolution of Values: A Study in Strategies.* Urbana: Univesity of Illinois Press, 1994.

Strong, Tracy B. *Friedrich Nietzsche and Politicsc of Tansfiguration.* Berkely: University of California Press, 1988.

Thiele, Leslie Paul. *Friedrich Neitzsche and the Politics of the Soul: astudy of Heroic Individualism.* Princeton: Princeton University Press, 1990.

Warren, Mark. *Nietzsche and Political Thought. Cambridge: MIT Press, 1988.*

--------. "Nietzsche and Political Philosophy." *Political Theory,* 13 (May 1985).

الضرورية او الفضائل المدنية التى من شأنها تحقيق مثل هذه الحرية. ومن ثم يجب أن يكـون واضـحاً أن هناك عدة طرق يمكن من خلالها إعلاء الحرية فى مجتمع مدنى. ليست الدولة وحدها فى المجتمـع المـدنى هى المطلوبة لحماية حقوق الأفراد، بل لابد أيضاً أن يكون هناك احترام لعدة فضائل مدنية من قبيل التسامح، والاحترام المتبادل التى تساعد على تنفيذ الالتزام بالحرية.

ونظراً لكون الحرية عنصراً أساسياً للانخراط فى تقنيات العناية بالذات، فسيبدو أن المجتمـع المـدنى الذى يصون تلك الحرية إنما يمثل اساساً ضرورياً ولازماً بالنسبة للذات عند فوكو. ولكن قد يكـون الأمـر كذلك أن ما يمثل بالنسبة للمجتمع المدنى محوراً أساسياً متمثلاً فى الفضيلة المدنية اللازمة قد يجـده فوكـو تعبير اضافى عن نوع السلطة التى تحرم المرء من فرصة إظهار العناية بالذات. ومن ثم يصـبح السـؤال متمثلاً فيما إذا كان فوكو سيمنح مكانة للفضائل المدنية للمجتمع المدنى كوسائل لحماية الحقوق للجميع ام لا؟ فالمجتمع المدنى كما نعرف إنما يعتمد على هذه الإمكانية. وبالتالى هل سيكون هناك التزاماً عاماً بالتسـامح، والاحترام المتبادل على سبيل المثال، أو هل ستكون هذه القيم موضع شجب كما كانت عند نيتشه الذى ربطها بقيم العبيد، وبالتالى بنظام مدمر لإرادة القوة؟

أو لنضع السؤال بطريقة أخرى: هل يمكن لـ "فوكو" أن يتسامح مع المجتمع المدنى اكثر من نيتشـه، حتى ولو بدا من الواضح تماماً أن فوكو؛ مثل كانط؛ سيكون فى حاجة إلى مجتمع مـدنى لتـأمين العنايـة بالذات؟

الفصل السادس عشر

الاستجابات النسوية للمجتمع المدنى

١- العام، والخاص.

أظهرت المناقشات التى دارت حول المجتمع المدنى فى الجزء الأخير من هذا الكتاب توتراً مستمراً بين الفرد كصاحب حقوق؛ يمتلك الحرية فى تحديد طريقته فى الحياة؛ والفرد كمواطن عليه الامتثال لما تطرحه معايير الفضيلة المدنية من توجيه وإرشاد. بالإضافة إلى ما يشير إليه هذا التوتر من وجود عالمين مهمين، يمارس فيهما الأفراد حياتهم. أولاً هناك المجال العام *the public realm* ، عالم مشترك سواء كان متمثلاً فى السوق، أو مكان العمل، أو الوضع السياسي. حيث نجد الأفراد فى هذا المجال العام يتفاعلون مع بعضهم البعض للشراء أو البيع، لكسب العيش أو المساعدة فى وضع سياسة عامة. ثانياً هناك المجال الخاص *the private realm* الذى يتمثل فى محيط الاصدقاء، والأسرة، والدين، والعلاقات الجنسية، والجمعيات التطوعية.

وعندما يدخل الافراد المجال العام لمتابعة ما يضعونه لأنفسهم من غايات، فقد يحملون معهم ما ينتمى إلى المجال الخاص من قيم يروجون لها ويعلون من شأنها بشكل أو بآخر فى المحيط العام. ففى العمل، على سبيل المثال، قد يطلب الأفراد إجازات لقضاء أعياد دينية. أو أنهم عندما يتناولون فيما بينهم مسائل سياسية قد يأخذون مواقف تنم عن توجهات أخلاقية تعلموها فى ديانتهم. فتلك الفئة من الناس الذين قد تطالبهم تقاليدهم الدينية بالتنصل من الإجهاض، قد يتبنون هذا الموقف فى إطار سياسي عندما تطرح سياسة الاجهاض للمناقشة. ولاريب أن طبيعة الفصل بين العام والخاص *the public/private dichotomy* تتمثل فى أن الافراد عليهم الرضوخ لحكم معايير عامة مشتركة قابلة للتطبيق على جميع المواطنين بغض النظر عن قيمهم الخاصة. ومن ثم فبحكم هذا الالتزام لابد للأشخاص أن يتقبلوا وجود حدود على مدى تشديدهم على قيمهم الخاصة داخل المجال العام. فالمجتمع المدنى، على سبيل المثال، قد لا يستطيع حماية حقوق الجميع، إذا ما تم فرض ديانة واحدة على جميع أعضاء المجتمع. فرغم انه قد يكون ممكناً لأحد الاشخاص أن يروج داخل المجال العام لإحدى توجهاته الدينية الخاصة بصدد قضية الإجهاض، فلن يكون من المقبول مطالبة الدولة؛ كجزء من هذا الجهد؛ بأن تجعل من أحد الأديان ديناً سائداً على جميع المواطنين. وأخيراً فإن علاقات العام والخاص فى المجتمع المدنى تفترض أن العالم الخاص يجب أن يعلم الناس احترام معايير الحياة العامة. فيجب التشديد على احترام حقوق الآخرين داخل محيط الحياة الخاصة: فى الكنيسة، والأسرة، والجماعات، والجمعيات التى يتم الدخول إليها طوعاً.

فالفصل بين العام والخاص عندما يدرك كعلاقة تَحول دون مشاركة الأفراد الكاملة فى المجتمع فإن هذا الفصل يصبح مرتبطاً بالظلم، وعدم الإنصاف. ومناقشتنا للحركة النسائية فى هذا الفصل، مثل مناقشتنا للماركسية فى الفصل الرابع عشر، ستقوم بالتحقيق فى ذلك الزعم القائل بأن المجال الخاص فى المجتمع المدنى قائم على استبعاد فئات بأكملها من المجال العام: فى حالة الحركة النسائية نجد الفئة المستبعدة هى النساء، والسبب فى ذلك هو النوع *gender* ، وفى حالة الماركسية كان المستبعدون هم العمال، والسبب هو

الطبقة *class*.

٢- إسكات النساء

تقف معظم البحوث التى كُتبت إبان السنوات الأخيرة فى تاريخ النظرية السياسية على إظهار الطريقة التى تُصاغ بها العلاقات بين المجالين العام والخاص- فى تاريخ النظرية السياسية- لتنفى عن النساء فرصتهن فى المشاركة الكاملة فى المجال العام. ففى كتابها "*الرجل العام، والمرأة الخاصة*" *Public Man, Private Woman* تقول "جين بيثك إلشتاين" *Jean Bethke Elshtain* : إن تاريخ التفكير السياسي يظهر إلى حد كبير وجود التزام من جانب المفكرين السياسيين برفض الاعتراف بما للنساء من مكانة شرعية فى المجال العام.[١] ويبين هذا التحليل لتاريخ النظرية السياسية كيف أن النساء- في إطار النظرية السياسية- قد تم تسكينهم فى المجال الخاص بحيث ارتبطن دائماً "بالنشاط الجنسي *sexuality* ، ومعدلات الولادة *natality* ، والجسد (صور من التدنس والتحريم، ورؤى من الاعتماد، وقلة الحيلة، والهشاشة)."[٢] فى المقابل لا يخول المجال العام النساء أية قدرة على المشاركة الكاملة كشخصيات مساوية للرجال. فالحقيقة أن المجال العام يبدى ميلاً نحو تعريف، بل وتقييد المجال الخاص بطريقة تصبح بها أصوات النساء غير مسموعة فى العالم السياسي. "والسياسة فى جزء منها تمثل دفاعاً محكماً ضد قوة جذب المجال الخاص، وإغواء البعد الأسرى *the lure of familial*، واستنهاض القوة النسوية."[٣]

ولا شك أن التطبيقات السياسية المتعلقة بالمرأة فى هذه الرؤية لا يمكن إخطاؤها. حيث يفترض أن يكون المجتمع المدنى بمثابة العقد الذى يمنح نفس الحقوق لجميع المواطنين. ولكن بناء على قراءة "كارول بيتمان" *Carole Pateman* للعقد الاجتماعى؛ الذى وضعه مفكرو المجتمع الحديث للمجتمع مدنى؛ فإن هذا الأخير قد تم صياغته فى الواقع كعقد بين الرجال، عقد أخوى *fraternal contract* يقصى النساء عن أى دور مهم فى المجال العام، ويحدد حياتهن كشاغلات لعلاقة أقل شأناً بالرجال من الناحية السياسية، والاجتماعية والاقتصادية.[٤] إنه عقد يكرس فى جوهره نوع من البطريركية *patriarchy* ، والتى سترد بصددها تفاصيل اكثر فى الجزئية الرابعة من هذا الفصل عند مناقشتنا لكتاب آخر من كتب "بيتمان" المؤثرة، وهو كتاب "*العقد الجنسي*"[٥] ***The Sexual Contract*.**

وقبل الانتقال الى هذه المهمة من المستحسن أن نقدم مزيد من التفاصيل حول الطريقة التى تُدرك بها

---

[١] Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought.* Princeton: Princeton University Press, 1981). ص 15.

[٢] المرجع السابق ،.ص 15.

[٣] المرجع السابق ،.ص ص.15-16.

[٤] Carole Pateman, *The Disorder of Women.* (Stanford: Stanford University Press, 1989), ص ص.34-38.

[٥] Carole Pateman, *The Sexual Contract,* (Stanford: Stanford University Press, 1988).

الكاتبات النسائيات ما تم من صياغة مفهوم المجال العام من خلال تقاليد النظرية السياسية. وفى سـبيل هـذا أردنا مناقشة اثنين من المفكرين اللذين يمثلان أهمية قاعدية لفكرة المجتمع المدنى، وهما "هيجـل"، و"جـون ستيوارت مل". فالنقد النسائى الذى نورده هنا لهذين الكاتبين يعد ذو أهمية خاصة، وذلك لأنه يبين كيف أنـه حتى المفكرين الذين التزموا بفكرة منح حقوق متساوية للجميع- مثلما يجب بالطبع على مؤيـدى المجتمـع المدنى أن يفعلوا- يمكن أن ينتهوا إلى تبنى مفهوم عن دور النساء فى المجتمع ينكر عليهن حصة ملائمة فى المجال العام بحيث يمكنهم الاستفادة الكاملة من هذه الحقوق.

٣- النظرية السياسية، والنقد النسائى: "هيجل"، و"مل".

فى كتابه "*فلسفة الحق*" *Philosophy of Right* ذكر هيجل ان "مصير" المرأة مآلـه فـى الأسـرة، وأن "الإخلاص للأسرة هو الاطار الاخلاقى لعقلها."[١] هذا ما يعنى عند "إلشتاين" أن الرجل فقط عند "هيجل"؛ فـى إطار العلاقة بين الزوج والزوجة؛ هو القادر على الاندماج بصورة كاملة فى الاطار العقلى للدولة، بما فـى ذلك الهياكل العامة مثل الاقتصاد، والنقابات. وهذه الحقيقة إنما تُمكّن الرجال من دخول المجال العام كفاعلين، ونشطاء سياسيين، وأشخاص يسعون إلى تحقيق غايات ذاتية. فى حين تفتقد النساء فى الجانب الآخـر إلـى فرصة مماثلة لأن هويتهن قد تموضعت، وقامت إلى حد كبير على متطلبات الدور الذى تقلدنـه كزوجـات وأمهات.[٢] فهن لا يتمتعن بشأو أخلاقى إلا بقدر كونهن زوجات وأمهات يساهمن فـى مشـاركة أزواجهـن وأبناءهن فى العالم العام للمجتمع المدنى. فقيمة المرأة إنما تنبثق عن ارتباطها بالرجل الذى يسمح لها بـأداء دور الزوجة، والأم. وبالتالى فإن النساء لسن قادرات أو حتى مهتمات بالإفصاح عن مصالحهن كشخصـيات يتمتعن بخصوصية ويسعين للدخول إلى العالم العام للعمل والسياسة فى سبيل إنجاز تلك المصالح.

بناء على هذه الرؤية يتضح أن النساء موجودات لمساعدة ومساندة الرجال فى دخولهم العـالم العـام والانخراط فى الكثير من الأنشطة المتاحة هناك. فى حين سيبدو الأمر أقل ملائمة بالنسبة للنساء أن يأخـذن دوراً مماثلاً للرجال. كما أن مسألة ما إذا كان يجب أن يحصلن على دور مماثل لـدور الرجـال لا نجـدها مطروحة فى نظام تُؤخذ فيه مسألة كون النساء لا يحتجن أو يطالبن بمثل هذا الدور كقضـية مسـلم بهـا. والحقيقة أنه بتعريف المجتمع على طريقة "هيجل" لا تصبح مسألة توسيع المجال العـام أمـام النسـاء ذات أهمية، أو اهتمام اساسي.

أما "جون ستيوارت مل" فكان موقفه أن النساء لابد أن يمنحن الفرصة للمشاركة فى المجال العام مثلهن مثل الرجال. وقد دفع فى مقالته "*إخضاع النساء*" *Subjection of Women* بأن مبدأ المساواة "الذى لا يعتـرف

---

[١] Hegel, *Philosophy of Right,* ص 114, فقرة 166. See Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought,* ص ص.174-75.

[٢] Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought,* ص 175-77. She provides a close reading of *Phenomenology of Spirit* to support her position.ص

بأية سلطة، أو امتياز من ناحية، ولا بانعدام القدرة من ناحية اخرى" يجب أن يكون بمثابة القاعدة الأساسـية لتنظيم العلاقات بين الجنسين.[١] مع ذلك فالنساء؛ حسب "مل"؛ يعاملن كالجوارى إلى حد كبير، حيث يتصرف الرجال كما لو كانوا أسياداً عليهن. ففى حين أُلغيت العبودية وسط الرجال، نجدها وسط النساء "وقد تحولـت شيئاً فشيئاً إلى صيغة من التبعية أكثر لطفاً."[٢] فإخضاع النساء مكرس من خلال نظام من العلاقات الاجتماعية والسيطرة تتمثل بؤرته فى الأسرة التى تُصمم- وحفاظاً على سيطرة الرجل- "كمدرسة للاستبداد" تتغذى فيها فضائل، بل أيضاً شرور الحكم المطلق بشكل واسع."[٣] وهذا الوضع بما يتسم به مـن غيـاب لتعلـيم القـيم الديمقراطية للأطفال، لا يقوم بإعاقة التقدم نحو الديمقراطية فى المجتمع ككل وحسب،[٤] بل كذلك يقضى على آمال النساء فى تطور ثقافى كامل محولاً إياهن إلى أشخاص يفصحن عن "وهن، وطفولة فى الشخصـية."[٥] كما أن هذا الظرف يعد ضاراً أيضاً بالرجال لأنه عندما يتزوج رجل من امرأة تتصف "بذكاء أقل" سـيجدها بمثابة الحِمل الميت[*] *dead weight* او ربما أسوأ من الحِمل الميت، حيث تكون عائقاً أمام أى طموح لديه فى أن يكون أفضل مما يطالبه به الرأى العام."[٦] فالزيجة الصالحة بين طرفين متساويين تسمح بلا شك بوجـود احترام متبادل، وذلك لأن كل من الطرفين يرى الآخر كمساهم فى تطوير القدرات العليا لكل منهما.[٧]

فلابد أن يكون الهدف الرئيسى للمجتمع؛ بالنسبة لـ "مل"، ومثلما رأينا فى كتابه "*بصدد الحريـة*" *On Liberty* هو تأمين الحرية لكل شخص، لأن المرء لا يمكنه الارتقاء إلى حالة الكائن الأخلاقـى الروحـانى الاجتماعى إلا فقط بصفته شخص حر." واذا كان لهذا الهدف ان يتحقق للنساء، والرجال معاً فلابد للمرأة أن تُعامل على نحوٍ متساوٍ مع الرجل.[٨] وقد اقترح "مل" أن النساء يجب أن يكن قادرات على المشاركة فى الحياة العامة، وينخرطن فى الشئون، والمهن العامة.[٩] ولكن فى حين دافع "مل" عن موقفه هذا، فقد اقتنع كذلك وفى الوقت نفسه بأنه لابد أن يكون للنساء حق البقاء فى المنزل، وتدعيم الأدوار التقليدية للزوجة، والأم. والحقيقة

---

١ John, Stuart Mill, *The Subjection of Women*, ed. By Susan M. Okin, (Indianapolis: Hackett Publishing Co. 1998), ص 1.

٢ المرجع السابق .,ص ص.6-5.

٣ المرجع السابق .,ص ص.47-46.

٤ المرجع السابق .,ص 47.

٥ المرجع السابق .,ص 97.

* dead weight هو حمل او ثقل الشخص أو الشيء الذى لا يستطيع ان يتحرك بنفسه. وهو مصطلح أحياناً ما يكون مرادفاً لـ dead load الذى يعنى الحمل الساكن: حمل غير قابل للتغيير من حيث الموقع أو المقدار كالحمل الناشئ عـن ثقـل المـواد المستخدمة فى انشاء السقف او الجسـر. انظـر Cambridge International Dictionary of English, Cambridge University Press 1995، وأيضاً المورد قاموس إنجليزى عربى،دار العلم للملايين، ٢٠٠٠. <المترجم>.

٦ المرجع السابق .,ص 96.

٧ المرجع السابق .,ص ص.03-102.

٨ المرجع السابق .,ص 104.

٩ المرجع السابق .,ص 90.

أن اختيار الزواج؛ حسب "مل"، إنما يشير إلى أن المرأة تقوم باختيار إدارة المنزل، وتكوين أسـرة كمطلـب أول يقوم على بذلها طوال ما يقتضيه هذا الغرض من سنوات حياتها، ومن ثم فهى لا تتبرأ فقط من الأهداف، والمناصب الأخرى بل من جميع ما لا يتسق مع متطلبات هذا الدور."[1]

تنتقد "سوزان مولر أوكين" *Susan Moller Okin* تقديم "مل" لهذه الرؤية لما تفترضه من "عدم إمكانيـة التغيير فى البناء الأسرى". فهى تدفع بأن "مل" قد فشل فى مناقشة صدى البناء الأسرى على حياة النسـاء،" وهذا الاخفاق إنما "يشكل فجوة فى هذا الفكر النسائى، الأمر الذى تسعى الحركة النسائية الحالية لمعالجتـه."[2] فالمسألة ذات الأهمية عند "أوكين" أنه رغم قبول "مل" لفكرة ان النساء لابد أن يكن قـادرات علـى تـدعيم انفسهن مالياً، فهو قد رفض فى كتابه "*استعباد النساء*" فكرة "أنهن يجب أن يفعلن ذلك"، وذلك لأنه شـعر أن هذه الممارسة من شأنها الاضرار بقدرة النساء على أداء أدوارهن كزوجات، وأمهات. علاوة على أنه رغـم ادراك "مل" أن الأسرة تقف حائلاً بين المرأة، وتحقيقها للنجاح المهنى، فقد "تغاضى عـن مسـألة اسـتمرار وجود هذا الحائل بالنسبة لمعظم النساء." فهو لا يناقش، على سبيل المثال، المشاركة فى الواجبات المنزليـة كطريقة لتمكين النساء من دخول المجال العام.[3]ورغم إشارته إلى ضرورة المشاركة الكاملة من قبل النسـاء فى الحياة العامة، فإن "أوكين تزعم بأن قبوله للأطر الأسرية التقليدية تضع حدوداً خطيرة على مدى إمكانيته فى تطبيق مبادئ الحرية والمساواة على النساء المتزوجات."[4] وبطريقة مماثلة، تشير إلشتاين إلى أن المساواة التى راود "مل" الأمل فى إنتاجها داخل الأسرة لا يمكن لها ان تتحقق طالما أنه اعتنق "رؤية تقليديـة للعمـل *داخل* الأسرة قائمة على أن يكون الذكور فاعلين، وعاملين *خارج* المنزل."[5]

وحتى بالنسبة لمفكر من طراز "مل"، الذى أراد أن يقود المرأة إلى طريق المجال العام كطرف متساوٍ مع الرجل تبقى المشكلة الرئيسية التى لم يتطرق إليها "مل" هى الحاجة إلى إعادة تشكيل المجـال الخـاص بطريقة تتيح للمرأة المشاركة الكاملة فى المجتمع. والافتقاد المماثل للاهتمام بالأسرة فى مجتمعنا اليـوم قـد يؤدى إلى النتيجة نفسها بالنسبة للمرأة. خاصة أن وضع الأسرة بدلاً من ان يكون مكاناً قائماً على المشـاركة فى الواجبات بحيث يمكن لكل طرف راشد أن يشارك فى الحياة العامة هاهو يصير حائلاً دون وصول المرأة الى هذا المجال العام. ولسوء الحظ ان المنظورات الخاصة بكُتّاب من أمثال "مـل"، و"هيجـل" لا يمكـن ان تساعد القراء المعاصرين على تكوين الفهم السليم لهذه الاوضاع، وبالتالى نقدها. وهذا هو بالضبط السبب فى أن تكون الانتقادات النسائية التى وجهت لكتاب مثل "مل"، و"هيجل" على درجة كبيرة من الأهمية. فنحن من

---

[1] المرجع السابق ،.ص .51

[2] Susan Moller Okin, *Women in Western Political Thought,* (Princeton: Princeton University Press, 1979)ص .288

[3] المرجع السابق ،.ص .229

[4] المرجع السابق ،.ص .228

[5] Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought,* ص 144. Italics in text.

خلال المنظور النسائى يمكننا أن نضع أيدينا على كيفية إخفاق المجتمع المدنى الحديث فى مسايرة التزامه بإعلاء المساواة بالنسبة للنساء، والنتيجة أننا نُعد فى وضع أفضل لاقتراح العلاج. وفيما يلى فى الجزئية التالية؛ وباستخدام المنظور النسائى؛ نناقش *العقد الجنسى* لـ "بيتمان"، وفى الجزئيات التالية نناقش؛ ومرة أخرى باستخدام هذا المنظور؛ مناحٍ مختلفة لتحقيق مجال عام يتسع للنساء كأطراف متساوية، ومجال خاص يدعم هذا المسعى.

٤- "بيتمان"، و"أوكين" بصدد البطريركية.

إن الحجج التى قدمها كل من "هيجل"، و"مل" إنما تشير إلى عجز عن المعالجة الفعالة لما اسمته "بيتمان" بـ *العقد الجنسي* *sexual contract* ؛ ذلك الظرف الذى ترمز إليه السلطة البطريركية أو الأبوية للرجل على النساء. حيث أن الرجال فى إرسائهم المجتمع المدنى إنما يفعلون ذلك من منظور يوحى بأن النساء ليس لديهن نفس "الخواص والقدرات" التى للرجل. وهم يستخدمون هذه الحجة فى سبيل إرساء مجتمع يضمن لهم حرية مدنية، أو حقوق أساسية. فى حين يصبح النساء خاضعات لسلطة الرجال الأبوية.[١] ونتيجة لهذا السعى يفوت النساء الحقوق نفسها التى يحصل عليها الرجال. وفى هذه الجزئية سنعرض بعض التفاصيل من العقد الجنسي، وذلك أولاً من خلال الإشارة إلى عناصر رؤية "بيتمان" لهذا العقد، ثم الانتقال الى مناقشة ما طرحته "أوكين" من بيان حول هذه المشكلة.

بالنسبة لـ "بيتمان" هناك تقسيم جنسي للعمل فى مجتمع مدنى تحكمه الشرائع البطريركية. ففى مناقشتها لطبيعة العمل، على سبيل المثال، تدفع "بيتمان" بأن النساء فى النظام البطريركي الحديث يصبحن تابعات للرجال. والعلامة الأولى على هذا القول نجدها فى حصول النساء على سبل عيشهن من أزواجهن. "فالمرأة تعتمد على ما يجود به زوجها، ولا يسعها فى ذلك إلا مجرد السعى لأن يكون لها "سيد خير."[٢] وهذه العلاقة نجدها واضحة فى المجتمع بأسره. فالحقيقة أنه فى الإطار الحديث للمجتمع المدنى ورغم ما يمتلكه النساء من مكانة قضائية مساوية لمكانة الرجال فهن لا يتمتعن بالمكانة أو الفرصة نفسها التى للعمال الذكور. فمعظم الرجال يمكنهم الدخول إلى سوق العمل كعمال أحرار ليبيعوا قوة عملهم نظير أعلى قيمة معروضة. لكن العاملة غير الحرة- فى هذه الحالة ربة المنزل- تفتقد إمكانية "المقاضاة فيما يخصها من أملاك بما فى ذلك قوة عملها."[٣] فالزوجة لا يمكنها أن تكون فى حلٍ من التعاقد على بيع قوة عملها إلى زوجها وتقاضى الأجر منه، ومن ثم يصبح عمل المرأة شكل من أشكال "الخدمة المنزلية" *domestic service*.[٤]

وأحد الأسباب التى قُدمت بصدد منح الرجال مكانة العمال الأحرار؛ الذين يمكنهم بيع قوة عملهم فى

---

[١] Pateman, *The Sexual Contract,* ص6.

[٢] المرجع السابق.، ص 129.

[٣] المرجع السابق.، ص 135.

[٤] المرجع السابق.، ص 136.

السوق، هو بلا شك أنهم سيكونون قادرين على كسب ما يكفى من المال لإعاشة أسرهم. مع ذلـك نجـد أن الرجال لا يمكنهم إعالة أسرهم بمفردهم، وهو الأمر الذى يأخذ فى تزايد وطأته فى المجتمع المدنى الحديث، وبالتالى يجب على النساء أيضاً أن يدخلن المجال العام للعمل.[١] ولكن عندما يدخلن النساء إلى مجـال سـوق العمل فإن ما يكتشفونه هو وجود "أرستقراطية" من العمال الذكور. إنها تلك الأخوية التى لا تقتصـر علـى تحديد متى، وما إذا كانت المرأة ستعمل أم لا، بل تمتد كذلك، وفى حال انضـمام الزوجـات للعمـل، إلـى تخصيص أفضل، وأعلى الوظائف راتباً للرجال. وبالإضافة إلى حصولها على أجر أقل مما يتقاضاه زوجها، تجد الزوجة العاملة نفسها، وبعد عودتها إلى المنزل فى نهاية اليوم؛ مسئولة عن الواجبات المنزلية ورعايـة الاطفال."[٢]

إن البطريركية حقيقة متغلغلة فى المجتمع المدنى الحديث ليس فقط بالنسبة لـ "بيتمان" بل أيضاً بالنسبة لكاتبات أخريات. على سبيل المثال: تُفصح السيطرة الذكورية عن نفسها عند "سوزان أوكين" فى شكل مـن العنف الصريح ضد النساء داخل الأسرة، وهو الواقع الذى ينتشر بنسب وبائية *epidemic proportions* . ولم يعد المجتمع المدنى متسامحاً مع العنف ضد النساء بخلاف ما كان فى الماضى عندما كان متاح للرجال بحكم القانون أن " يأدبوا *to chastise*" زوجاتهم، ورغم ذلك فإن عنف الرجال ضد النساء لا زال على أيـة حـال بكامل شدته.[٣] علاوة على ذلك فإنه سيكون من الخرافة أن نزعم بأن الفصل بين العام، والخاص يتطلب عدم تدخل الدولة فى حياة الأسرة. فحقيقة الأمر أن الدولة إنما تتدخل فى الإطار الأسرى باسم المحافظـة علـى هياكل سلطوية ذكورية غير عادلة، وذلك برفضها سن قوانين تعاقب على الاغتصاب الزوجى، وأيضاً عندما لا تمنح النساء- حتى وقت قريب- ما يحتجن إليه من استقلال عن طريق السماح لهن بنفس الحقـوق التـى يحصل عليها الرجال فى مجال العمل، والسوق، والسياسة.[٤] كما أن هذا الحيز العام الـذى يسـيطر عليـه الرجال، والذى لا يضمن للنساء سوى خيارات مبتورة وناقصة، (مقارنه بالرجال) نجده يتكـرر مـرة تلـو الأخرى من خلال عملية التنظيم الاجتماعى التى تعلم الفتيات الصغيرات أن يتوحدن دائماً مع الدور المـدعم للأم، بحيث لا يتوفر لهن؛ على خلاف الصبية؛ الفرصة لتعلم أن يكون لـديهن طموحـات تـوجههن نحـو المطالبة بمشاركة كاملة فى المجال العام. وأخيراً نجد أن مطالب النساء فى الحيز أو المجال العـام لا تُمـنح الشرعية نفسها الممنوحة لمزاعم الرجال. أحد الأمثلة على هذا الواقع نراه فى الانحياز ضد المـرأة *gender bias* داخل المحاكم، حيث لا تؤخذ قضايا النساء مأخذ الجد خاصة فى أمور تتضمن مصالحهن الحيوية مثـل العنف الأسرى، ونفقة الطلاق، أو مسائل خاصة بإعالة الأطفال.[٥]

---

[١] المرجع السابق .,ص ص.137-38

[٢] المرجع السابق .,ص ص.138-40

[٣] Susan Moller Okin, *Justice, Gender and the Family,* (New York: Basic Books, 1989), ص ص128-29.

[٤] المرجع السابق .,ص ص.129-30

[٥] المرجع السابق .,ص ص.131-33

المسألة التى نريد تناولها على مدار ما تبقى من هذا الفصل تتعلق بضرورة إعادة تشكيل المجالين العام والخاص، بحيث يمكن أن تتحقق أهداف المجتمع المدنى من أجل الجميع، متيحة بذلك للنساء فرصة المشاركة الكاملة فى الحياة العامة. وفيما يلى من جزئيات هذا الفصل، ننوى إستعراض عدة مناح مختلفة وضعتها عدة كاتبات نسائيات فى سبيل إعادة صياغة العام والخاص. حيث لابد من التوضيح هنا أن الانتقادات النسائية للمجتمع المدنى تتضمن أصوات مختلفة. والرؤى التى نحن بصدد مناقشتها تشتمل على تصور ليبرالى نجده عند "أوكين"، ورؤية لتمكين النساء عند "كاترين ماكينون" *Catharine MacKinnon* ، بالإضافة إلى رؤية لحوار انسانى تقدمه "إلشتاين"، ورؤية ماركسية نجدها عند "نانسى هارتسوك" *Nancy Hartsock*، والمنظور النيتشوي الذى نادت به "كاميلي باجليا" *Camille Paglia* .

٥- "أوكين" ووجهة النظر غير القائمة على الجنس: المفهوم الليبرالى.

تنطلق مقاربة "أوكين" فى إعادة صياغة المجالين العام والخاص من مفهوم الوضع الأصلى *original position* عند "رولز". فكما استعرضنا فى الفصل الثانى عشر، وضع "رولز" منظور فرضي ، أسماه الوضع الأصلي، تتحدد من خلاله مبادئ العدالة التى من المفترض أن يدعمها جميع أعضاء المجتمع. فجميع الأطراف فى الوضع الاصلى يتميزون بالعقلانية، ورغم أنه ما من أحد يعى ظروفه الخاصة بما فى ذلك طبيعة المواهب، والمهارات، والقوة العقلية التى يتحلى بها المرء فى المجتمع الحقيقى، إلا أن الجميع على دراية بالحقائق العامة الخاصة بطريقة بناء، وعمل المجتمع. من منطلق هذه الرؤية يجب على الأفراد فى الوضع الأصلي أن يحددوا مبادئ العدالة التى من شأنها أن ترشدهم إلى الطريقة التى يجب أن تتوزع بمقتضاها المنافع الأساسية فى المجتمع بما فى ذلك الحقوق، والحريات. والمشكلة فى رؤية "رولز"؛ حسب "أوكين"؛ أنه لا يضمن مناقشته للحقائق العامة قضية النوع، وكيف أن النوع إنما يبنى المجتمع بطرق تقلص من فرص النساء.[١] فبالنسبة لـ "أوكين" يمثل الوضع الأصلي أداة فعالة قوية تسمح للمرء أن يضع فى اعتباره "تقاليد، وعادات، وأعراف، وشرائع من جميع وجهات النظر، وهو ما يكفل لمبادئ العدالة أن تكون مقبولة من قبل الجميع."[٢] مع ذلك تكمن المشكلة فى أن "رولز" لا يستخدم الوضع الأصلي للنظر والبحث فى "عدالة النظام القائم على النوع". ذلك النظام الذى يضرب "بجذوره فى الأدوار الجنسية للأسرة، وتفرعاتها الممتدة فعلياً فى كل ركن فى حياتنا، والذى يعد أيضاً أحد الأنظمة القاعدية للمجتمع."[٣]

فى صياغة، وتطبيق مبادئ العدالة يجب على جميع الأطراف فى الوضع الأصلي أن يكون لديهم دراية بأن نظام المجتمع القائم على التفرقة بين الجنسين the gender structure إنما يضر بمصالح المرأة.[٤]

---

[١] المرجع السابق .,ص ص.91-90

[٢] المرجع السابق .,ص .101

[٣] المرجع السابق .,ص .101

[٤] المرجع السابق .,ص ص.03-102

هذه الدراية تسميها "أوكين" "وجهة نظر النساء" standpoint of women . والقصد من تضمين "أوكين" لوجهة نظر النساء هو المطالبة بأن يتم وضعها فى الاعتبار على نحو كامل من قبل جميع الاطراف فـى الوضـع الأصلي الرجال مثل النساء. وعندما يتم التشاور فى ضوء هذا المنطلق يمكن وقتها أن ينـتج عـن الأمـر مجموعة من المبادئ العادلة. تقول "أوكين": "إن مفهوم وجهة نظر النساء، بما يعتريه من مشاكل، إنما يشير إلى استحالة تطوير نظرية إنسانية أخلاقية وسياسية كاملة إلا بمشاركة كاملة من كلا الجنسين. على أقل تقدير سيتطلب هذا أن يأخذ النساء مكانهن مع الرجال فى حوار بأعداد متساوية تقريباً، ومناصـب مضـاهية فـى تأثيرها."[١]

إن الوضع الاصلى المنقح، أي الذى يتضمن اعتبارات "لوجهة نظر النساء" من شأنه أن يوضح "عـدم اتساق مبادئ "رولز" للعدالة " مع مجتمع قائم على نظام يفرق بين الجنسين، ومع أدوار الأسرة التقليديـة."[٢] وهو ما يوحى بالنسبة لـ "أوكين" بأن مبادئ "رولز" فى العدالة من شأنها أن تنص على ألا يتخذ من النـوع بعد ذلك قاعدة لتوزيع المناصب والفرص سواء داخل الأسرة، أو خارجها. فلا يجب على النساء أن يـتحملن نصيب الأسد فى مسئولية الواجبات المنزلية، ورعاية الأطفال، بل يجب أن يتم تقاسم هذه المسـئوليات بمـا يتيح للنساء امتلاك خيارات غير محدودة بصدد نشاط الحياة العامة أسوة بالرجال. فما يتضمنه هذا الطرح لا يقف عند حدود الفرص العادلة فى الوظائف، بل يمتد إلى فرص المشاركة السياسية الكاملة. وأخيـراً يمكـن القول بأنه ليس مقدراً لمسألة الالتزام باحترام الذات *self-respect* – ذلك الجانب المحوري فى مفهوم "رولز" عن العدالة"- أن يكون ناجحاً فى مجتمع تُجبر فيه الإناث بحكم انعدام المساواة الاجتماعية والاقتصادية بسبب النوع على تولى أدوار خدمية للرجال.[٣]

لا شك أن موقف "أوكين" يتطابق مع المفاهيم الليبرالية للمجتمع المدنى. فمن حق كل فـرد أن يمـنح الحقوق نفسها، كما لابد من إزالة أي وكل عقبة من قبيل النوع والعِرق تقف دون انتفاع الأفراد بهذه الحقوق. فبصياغة السياسات العامة بما يتفق مع مبادئ العدالة عند "رولز"، أو بمنح حريات متساوية للجميع سـيكون من الضرورى ألا تكرس السياسات العامة والقوانين أى تفرقة اجتماعية بين النوعين."[٤] ورغم أن "أوكـين"؛ منطلقة من مناقشة وجهة النظر النسائية؛ مصرة على أن تكون جزء من التشاور الذى يجرى فـى الوضـع الأصلي، فإن ما تتوقعه- فى ظل إضافة وجهة النظر النسائية، وفى ظل بذل كل جهـد فـى سـبيل إيجـاد

---

[١] المرجع السابق .,ص .107

[٢] المرجع السابق .,ص :103

للتلخيص مرة أخرى: تقضى مبادئ "رولز" فى العدالة أن يتم تنظيم المؤسسات الاساسية فى المجتمـع اولاً مـن خـلال التـزام بالحرية الاساسية المتساوية، وثانياً من خلال مبدأ تكافؤ الفرص القائل بأن جميع المناصب فى المجتمع يجب أن تكون متاحـة امام الجميع وانه عندما تفضى المنافسة إلى وضع يكون فيه لدى البعض ثروة، او نفوذ أو مسئولية اكبر لابد ان تعـود هـذه الفروق بالفائدة على اعضاء المجتمع الأقل حظاً.

[٣] المرجع السابق .,ص ص.05-103

[٤] المرجع السابق .,ص .175

مجموعة من السياسات النافعة للجميع- هو ظهور منظور يتصف *بتحييد الجنس gender neutral* .

من الأمثلة القليلة على أثر هذه المقاربة الخالى من التفرقة بين الجنسين فيما يخص منح الحقوق: أولاً يفترض إعادة صياغة العالم الخاص بحيث يتضمن تقاسم مسئولية رعاية الأطفال. ولتدعيم هذا الهدف يجب أن تكون هناك رعاية يومية عالية المستوى ومدعومة، بالإضافة أيضاً إلى سياسات فى مجال العمل من شأنها تدعيم المسئولية المشتركة فى تربية الطفل.[١] فى هذا السياق ستكون النساء، وأيضاً الرجال قادرين على دخول المجال العام للعمل دون خوف من أن تأتى فرص نجاحهم فى العمل بالضرر على الأطفال والأسرة. خاصة أنه لن تُعاق وقتها فرص المرأة فى التقدم داخل شركة أو فى مهنة ما بسبب حصولها على إجازة وضع. كما لابد للنساء والرجال معاً أن يمنحوا فرص الحصول على إجازات رعاية أثناء شهور ما بعد الولادة.[٢] هذه السياسة من شأنها أن تتيح للرجال والنساء أيضاً المشاركة الكاملة فى تربية الطفل دون ضرر بتطورهم فى المجال الوظيفى. يجب أيضاً أن يقوم النظام التربوى بتعريف الأطفال بالصعوبات التى تواجهها النساء فى المجتمع بأكمله بسبب الأشكال الحالية من التفرقة. فبدون أن يكون الأطفال على دراية بالمشكلات التى تواجهها النساء سيصعب تحقيق إعادة صياغة العالمين العام والخاص، بحيث يتم معاملة كلا الطرفين فى كلا العالمين معاملة متكافئة. هذا بالإضافة إلى ضرورة إيجاد حل لمشكلة فقدان الأب التى تتفشى الآن فى المجتمع بأسره. بحيث يحصل جميع الأطفال على فرصة عادلة فى المجتمع، وهذا ما يعنى تحديد الآباء المفقودين، وضمان أنهم سيولون اهتمامهم، وإن كانوا غير قادرين يجب على الحكومة أن تقدم إعانة للمساندة. فبعد وقوع الطلاق لا يجب ان تمر مستويات المعيشة لأى من الزوجين بانحدار خطير. وقتها فقط سيحصل جميع الأطفال على فرصه عادلة فى الحياة.[٣]

تريد "أوكين" أيضاً أن تكفل لكلا الزوجين تخويلاً قانونياً متساوياً فيما تكسبه الأسرة من دخل. وفى سبيل هذا يجب أن يقسم المستخدمين أو أرباب العمل شيكات الدفع بحيث يذهب نصف المال إلى الزوجة (أو الزوج فى حالة عمل الزوجة وبقاءه هو فى المنزل) والنصف الآخر للزوج (أو الزوجة إذا كانت هى المصدر الرئيسي للدخل). هذه الخطة ستمنح المال للنساء مباشرة نظير عملهن فى المنزل، ولن يعدن بعد ذلك عاملات بلا أجر فى منازل تخضع لسيطرة الذكور.[٤] إن حصول المرأة على جزء من دخل الزوج بهذه الصورة المباشرة سيمكن النساء من الحصول على مزيد من الاستقلال عن الرجال، وهو ما سيتيح لهن الدخول الحر الى المجال العام للعمل والسياسة.

خلاصة القول أن هدف المقاربة الأسرية التى لا تفرق بين الجنسين وتمنح الجميع نفس الحقوق المتساوية من شأنها أن تساعد فى إعادة صياغة المجالين العام والخاص بطرق تضمن انضمام النساء بصورة

---

[١] المرجع السابق ,.ص ص.76-175

[٢] المرجع السابق ,.ص .176

[٣] المرجع السابق ,.ص ص.179-177

[٤] المرجع السابق ,.ص ص.81-180

كاملة إلى المجال العام، متوقعين فى الوقت نفسه أن يتقاسم الرجال والنساء وبالتساوى أعباء تربية الاطفـال والأعمال المنزلية.

٦- "ماكينون": تمكين المرأة.

ترفض "كاترين ماكينون" مقاربة تحييد الجنس التى نادت بها "أوكين"، وتدفع قائلة أنه من الضـرورى قبل المساواة بين الجنسين فى الحقوق أن يتم تصحيح العلاقات المدعمة للسلطة فى مجتمع يعـرف النسـاء كخاضعات أو تابعات للرجال. وإلى أن يحين وقوع هذا التغيير فإن مجرد منح المرأة حقوق متسـاوية لـن يجدى مطلقاً فى التغلب على هذا الاستعباد الذى تعيشه النساء بصفة يومية.[١] وترى أن "المساواة المجردة التى تتصف بها الليبرالية لا تتيح لمعظم النساء سوى ما يزيد قليلاً عمـا تتيحـه التفرقـة الاسـتعبادية للنزعـة المحافظة."[٢] والحل الذى تحث عليه "ماكينون" يختص بالتغلب على واقع العلاقات الاجتماعية والسياسية التى تنفى عن المرأة مكانة متساوية مع الرجال. حينئذٍ ستشارك النساء فى تحديد المفاهيم التى تخلق المعايير، كما "سيكون لهن كلمة فى وضع الحدود الفاصلة."[٣]

ومن ثم ترى "ماكينون" أن التصورات الليبرالية المعنية بحل مشكلة المجتمع المدنى بالنسبة للنساء مثل تلك الواردة عند "أوكين" لا تُبصر حقيقة الشرط الماثل بين حصول الأفراد على الحقوق القانونية الكاملة التى تمنحها الدولة، وضرورة تحررهم اجتماعياً من أى نوع من العوائق التى قد تحول دون استفادتهم الاسـتفادة الكاملة من هذه الحقوق. فما الفائدة؛ على سبيل المثال؛ من الحق فى التعبير، والفرص، والملكيـة الخاصـة، ناهيك عن حق المقاضاة إذا كان من يقبض على هذه الحقوق يفتقد الصفات التى تمكّنه من الاستفادة الكاملـة منها؟ فى هذا المقام، يمكننا إجراء نوع من القياس التشبيهى المألوف بين مأزق شخص فقير وشخص غنـي متهمين بالقتل، ويسعون إلى تبرئة أنفسهم فى ساحة المحكمة. يعتقد الكثيرون أن الشـخص الفقيـر المـتهم بارتكاب القتل لا يتوفر له ما يتوفر لأحد المليونيرات من فرصة جيدة لتبرئة ساحته من التهمة المنسوبة إليه، والسبب هو الافتقار إلى المال. فبالمال يمكن توكيل محامين مهرة فى إدارة الحبكة القضائية لصالح موكليهم. وهى حقيقة تمتد على استقامتها فى مجال حقوق النساء، حيث يمكن للمرء أن يدفع متسـائلاً: كيـف يمكـن للنساء؛ حتى فى ظل القوانين التى تمنحهن المساواة فى الفرص؛ أن يستفدن بصورة حقيقية من هذه القـوانين فى حين أن الرجال الموجودين دائماً فى مجال حياة النساء يجدون الطرق لإنكار الفاعليـة القانونيـة لهـذه القوانين على النساء؟ لإزالة هذه العوائق تحتاج النساء إلى نوع من القوة الاجتماعية والسياسية التى تمكـنهم من إزاحة الرجال عن طريقهن بحيث يصبحن قادرات على الاستفادة الأمثل بما يتوفر لديهن مـن فـرص.

---

[١] Catharine A. MacKinnon, *Feminism Unmodified,* (Cambridge: Harvard University Press, 1987), ص8, 22, 34.ص

[٢] المرجع السابق.، ص 16.

[٣] المرجع السابق.، ص 228.

تقول "ماكينون":

"إن لم يكن المرء يملك من القوانين ما يمارسه اجتماعياً فهو لا يملكها قانونياً."[1]

No one who does not already have them (rights) socially is granted them legally.

ولكن ما دام فى مقدور الرجال أن يقيموا العلاقات الاجتماعية بحيث تكون النساء دائماً تابعات: يتقلدن الوظائف الاسوأ، ويحصلن على نصيب الأسد فى القيام بالاعمال المنزلية الخ، فلا غـرو أن يكـون الواقـع الاجتماعى الذى تعيشه النساء من ذلك النوع الذى يجعلهن غير متساويات فى القوة، والمكانة مـع الرجـال. فكيف يمكنهن التحرر من هذا الوضع؟ من الصعب الاجابة على هذا السؤال فى ضوء الحقيقة التى تتمثـل؛ حسب "ماكينون"؛ فى أن علاقات القوة التى تقمع النساء فى المجتمع المدنى لا تتصف بالتغلغل فحسـب بـل أيضاً بكونها "علاقات خفية" *invisible* . حيث إن العلاقات الاجتماعية وبخاصة تلك القائمة لتصنع من النساء جوارٍ للرجال تعتبر لدى معظم أعضاء المجتمع بمثابة "الوضع الطبيعـى للأشـياء."[2] فحيـاة النسـاء فـى خضوعهن للرجال تُرى وكأنها الواقع الذى لا يمكن تغييره. وبهذا نجد أن النساء متسـربلات فـى سلاسـل تختلف عما عهدناه من سلاسل العبودية التقليدية، إنها سلاسل خفية لا تُرى بالعين. واذا كان ذلك الشـخص المستعبد لا يستطيع أن يرى الأغلال التى يجب أن يحطمها لكى يحرر نفسه فكيف له أن يتحـرر؟ الطامـة الكبرى أنه إن لم يكن هناك ما يمكن رؤيته من قيود تكبل المرء فكيف سيمكننا مجرد القول بأنه مقيد؟

لا شك أن هذا الوضع المريع الذى تعيشه النساء إنما ينبثق عما اختاره الرجال من طرق ينظرون بها إلى النساء ويعاشرونهن على أساسها، ولعل أفضل ما يرمز إلى هذه الرؤية القمعيـة هـو الفـن الإبـاحي *pornography*. تقول "ماكينون": إن "سلطة الرجال على النساء إنما تعنى أن الطريقة التى يرونهن بها هـى التى تحدد من هم النساء. والفن الإباحي هو ما يمثل هذه الطريقة."[3] فالهدف الأهم فى مخطط الرجـال عنـد تحديدهم لطبيعة النساء هو أن يضعونهن فى وضع يكن فيه هدفاً للإشباع الجنسي الذكورى. والحقيقة أن الفن الإباحي إنما يقوم على تنفيذ هذا الهدف حينما "*يحدد طبيعة النساء من خلال ما تبدو عليه المرأة قياساً علـى امكانية استخدامها جنسياً*." فالفن الإباحي يرمز إلى كيفية النظر الى النساء بحيث تكون علـى درايـة بمـا يمكنك عمله إذا ما رأيت إحداهن."[4]

ومن ثم فإن هوية المرأة إنما تنبثق عما يقوم به الرجال من وضع النساء فى "مرتبـة سـفلى" حيـث

---

[1] Catharine, A. MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State,* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), ص 136.

[2] MacKinnon, *Feminism Unmodified,* ص 166.

[3] المرجع السابق.، ص 172.

[4] المرجع السابق.، ص 173.

يصبحن أهدافاً للاستخدام الجنسي الذكورى."[١] فالنوع *gender* بتلك الصفة التى يحددها الرجال بالنسبة للنساء إنما يشير إلى حاجة الرجال إلى السيطرة على أجساد النساء من أجل متعتهم، ولهذا السبب يحتفظ الرجل بوضع السيطرة عليهن.[٢] وفيما يتوافق وهذه الرؤية للنوع فإن الفن الإباحي يحول المرأة إلى شىء يمكن اقتناءه واستخدامه."[٣] ولكن من السخرية ألا نجد اغتصاب المرأة فى الفن الإباحي موحياً بحالة يفترض أن ترفضها النساء. فالحقيقة أن النساء يصورن فى المواقف الجنسية العنيفة *hard-core pornography* على أنهن راغبات فى أن يكن مقيدات، مستمتعات بما يقع عليهن من اعتداءات تتسم بشراسة قد تصل إلى حد القتل. أما فى المواقف الجنسية الخفيفة *soft-core pornography* تظهر النساء متصفات بالشبق، وراغبات فى أن يكن أهداف للمتعة الجنسية للرجال.[٤] فى كلتا الحالتين يصور لنا الفن الإباحي النساء على أنهن لا يحصلن مطلقاً على ما يكفى من اغتصاب، وذلك لأنهن لا يشبعن أبداً من المتعة الجنسية التى تتأتى لهن من هذه الخبرة. ومن ثم فالرجال بما يقومون به من إضفاء البعد الجنسى على عملية إخضاع النساء إنما يخلقون وهماً حول استمتاع النساء بمكانتهن الأدنى، وبالتالى فإن النساء على المستوى الفعلى لا يشبهن العبيد فى الجنوب القديم؛ حيث كان الكثيرون منهم يحلمون بالفرار من سادتهم؛ بل هن متقبلات عن طيب خاطر لما هن فيه من تفرقة، وانعدام مساواة بدون ولو إيماءة واحدة تدل على احباطهن من هذا الوضع. ولا يقف الأمر عند هذا الحد من استعباد الرجال للنساء من خلال هذه الوسائل، بل الحقيقة أن عبوديتهن هذه ليست مما يستحق الاهتمام من المجتمع بأسره، ومن ثم ليست هناك حاجة إلى مناقشة ما يتوجب علينا من إيجاد مساواة فى القوة بين الرجال والنساء فى المجتمع. فالفن الإباحي يشير إلى أن الدور الطبيعى للنساء هو العبودية، دور تقبله النساء، ومن ثم تغدو الدعوة إلى التحرر مجرد ترهات.

وبالنسبة لـ "ماكينون"؛ ولكل شخص متفهم؛ تمثل هذه الرؤية اغتصاباً كاملاً *absolute outrage* ومأساة بكل ما تعنيه الكلمة. فنحن على كل حال نعيش فى مجتمع مكرس لحرية الجميع، ولكن حتى ونحن ندعى ذلك فإننا نقبل بأشكال مشينة من الإرهاب الموجه إلى نصف المجتمع. ولتغيير هذا الوضع من الضرورى أن نميط اللثام عما يسببه الفن الإباحي من ضرر على النساء. فأى عمل يمت بصلة إلى الفن الإباحي؛ حسب "ماكينون"؛ إنما يقوم من أجل تحديد الطريقة التى يرى بها الرجال النساء كشخصيات ضعيفة خائرات القوى جاهزات للاستخدام فيما يرضى حاجات الرجال.[5] ومن ثم يعد تحليل أثر الفن الإباحي مسألة ذات أهمية بحكم كونه أحد اشكال النشاط الذى يشرّع به الرجال ما يقع على النساء من ضرر حقيقى. ذلك الضرر الذى يمنعهن كطبقة من المشاركة الكاملة فى المجال العام. والحقيقة أن قائمة الأضرار المرتبطة

---

[١] MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State,* ص 140.

[٢] المرجع السابق.، ص ص 128, 112-13

[٣] المرجع السابق.، ص 140. also 199,

[٤] MacKinnon, *Feminism Unmodified,* ص 172.

[٥] المرجع السابق.، ص 173.

بالفن الإباحي طويلة للغاية. فهو مثلاً؛ حسب ماكينون؛ يضر بالنساء اللاتى يقمن بالأقلام الاباحية. فهن لسن سوى جاريات للذة الجنسية، غالباً ما يكن مجبرات على أداء العديد من الأفعال الضـارة، والفظـة.[١] فـالفن الاباحى يرتبط بما يمارس على النساء من اعتداءات بدنية لا تخلو من الاغتصاب.[٢] وهو كذلك يضر بقـدرة الرجال على الارتباط بالنساء كآدميات ذوى حاجات حقيقية، ووجدان حقيقي. حيث فى المقابل، عندما ينظـر الى النساء من خلال عدسات الفن الاباحى فهن لسن سوى ألعوبة فى فنتازيات ذكورية شريرة وبربرية.[٣]

عموماً يعد الفن الإباحي؛ حسبما ترى "ماكينون" نوع من الممارسات التى تكـرس إخضـاع الرجـال للنساء على نحوٍ متواصل وبأقصى ما يمكن من طرق وحشية. وعلينا أن نحرر النساء من هـذه المؤسسـة الشنيعة القامعة. ولكن كيف؟ يصعب الاجابة على سؤال كهذا طالما أن هناك فى الوقـت الحاضـر عجـزاً وإخفاقاً عاماً من المجتمع فى رؤية الفن الإباحي كانتهاك للحقوق المدنية للنساء، مثلما حـدث؛ علـى سـبيل المثال؛ من اعتبار ما كان من عدم الحصول على المرافق العامـة- قبـل ان يحـذر القـانون مثـل هـذه الممارسات- انتهاكاً للحقوق المدنية للأمريكان الأفارقة. ومن ثم فلكى نجعل النساء يحرزن تقـدماً سياسـياً وإنسانياً، فمن الضرورى؛ حسب ماكينون؛ أن "نُعرف الفن الإباحي بصفته إحدى ممارسـات التمييـز بـين الجنسين، وانتهاكاً لحقوق النساء المدنية، والنقيض للتكافؤ الجنسى *sexual equality* ."[٤]

إلا أنه فى المجتمع المدنى الليبرالى الحديث دائماً ما تستخدم حماية حرية التعبير لمجابهة الزعم بـأن الفن الإباحي يعد انتهاكاً لحقوق مدنية. فالحقيقة أن "ماكينون" قد وضعت؛ بالاشتراك مـع "أنـدريا دوركـن" *Andrea Dworkin* قانوناً أجازته مدينة "انديانابولس" *Indianapolis* من شأنه السماح لأى ممن يستطيع اثبات أن هذا الفن الإباحي قد سبب لهم ضرراً- بما فى ذلك المشاركين فى صناعته، والمستفيدين منه- أن يتلافوا ما أصابهم من خسائر بسبب انكار حقوقهم المدنية، وأيضاً أن يتم إيقاف إنتاج أو عرض هذا الفن الإبـاحي. وقد أُسقط هذا القانون من قبل محكمة الاستئناف الأمريكية بناء على التعديل الأول لحماية الحق فى التعبير.[٥]

يبين هذا المثال ما يوجد من ميل عام لدى المحاكم إلى رؤية الفن الإباحي بصفته "مجرد كـلام" *only words* قد يكون مشيناً للنساء، لكنه لا يمارس التمييز ضدهن.[٦] إنه كلام ينم عن أفكار قد تشكل إساءة، لكـن الكلام المشين ليس بالضرورة مؤذياً. غير أن هذا الكلام ليس مجرد أفكار؛ من وجهة نظر "ماكينون"؛ فهـو يمثل ممارسات اجتماعية ضارة تنفى عن النساء حقوقهن الكاملة كمواطنات. علاوة على ما يتيحه هذا الكلام من أنشطة ترهب النساء، وتعاملهن بوحشية. باختصار إن لغة الفن الإباحي إنما ترمز إلى نظام من السـلطة

---

[١] المرجع السابق .,ص ص.179-80

[٢] المرجع السابق .,ص ص.184-85

[٣] المرجع السابق .,ص .189

[٤] المرجع السابق .,ص .175

[٥] Catharine A. MacKinnon, *Only Words.* (Cambridge: Harvard University Press, 1993), ص ص.91-92

[٦] المرجع السابق .,ص ص.11, 14

تماماً مثل نظام التفرقة العنصرية فى الجنوب القديم يجعل النساء بلا قوة وغير متساويات مع الرجال.[١] ولهذا السبب فإن هذا الكلام ليس مجرد كلام مشين بل هو كلام يمارس تمييزاً، ولابد من حماية النساء منـه عـن طريق القوانين التى تضمن لهن حقوقهن المدنية.

والسؤال الذى قد يتبادر إلى الذهن هنا هو ما إذا كنا لا نقوم بالفعل بحماية النساء من الفن الإباحي عن طريق قوانين الفُحش *obscenity laws* . فهذه القوانين على أية حال أحياناً ما تستخدم فى حذر ما قد تعتبـره "ماكينون" فن إباحي، إلا أنها ترى أن قوانين الفحش تقوم فى منطقها على أساس ما يسود من معايير اخلاقية. ولأن المعايير الاخلاقية السائدة تميل الى محاباة ما يقع على النساء من اخضاع مستمر من قبل الرجال، فإن هذه القوانين لن تفعل سوى تدعيم ما هو قائم من انشطة إباحية.[٢] ولكن رداً على "ماكينون" قد يدفع الـبعض قائلاً بأن المشكلة فى قوانين الفحش ليس فى كونها تمثل معايير ذكورية وحسب، بل فى كونها تطرح إشكالية تحديد الإباحي من غير الاباحى. فهل قصة "هنرى ميلر" *Henry Miller* إباحية؟ أو هل مجلات *Playboy* أو *Playgirl* إباحية ؟ الإجابة على هذه الاسئلة تأتى فى سطور طويلة مشتملة على اختلافات بين النساء، وأيضاً اختلافات بين الرجال.

مهما يكن الأمر، فإن الفن الإباحي بالنسبة لـ "ماكينون"، ولكونه شكل من اشكال التمييز الظالم ضـد النساء، يجب ألا يمنح الحماية عن طريق مخولات حرية التعبير لأن الدولة عندما تفعل ذلك إنما تبيح نـوع من التمييز القائم على الجنس.[٣] ومن ثم فإن مقاربة "ماكينون" لتمكين المرأة تتمثل فى كسب المجتمـع إلـى صفها فيما يتعلق بالحاجة الى التسليم بوجود كلام معين يحدد للناس، بما فى ذلك النسـاء، واقعـاً اجتماعيـاً مستمراً فى إخضاعهم وقمعهم. لذا فهى عندما تقاطع الفن الإباحي للأطفال لا تقاطعه، كما فعلت المحكمـة، على أساس انه "إذا كان الضرر الذى يسببه الكلام يفوق قيمته، يمكن تقييده بوسائل محددة بدقة،" بـل علـى أساس أن الفن الإباحي للأطفال يخلد من انعدام المساواة فى القوة بين الأطفال والكبار.[٤] فـ "ماكينون" تنادى بطريقة جديدة لمناقشة فكرة حرية التعبير بحيث لا تمنح العديد من الجماعات المختلفة مثل النازيين *Nazis* ، والكوكلوكس *Klansmen*[*]، والقائمين على الفن الاباحى حرية مطلقة فى التعبير، بل من المفترض أن يكـون كلامهم مقيداً بحكم أنهم يسعون إلى إيقاع الضرر بأناس ظلوا فى سياق وقائع معينة من تاريخنا فى أوضـاع استعبادية.[5] طبقاً لهذه الرؤية إذاً هناك حقوق بعينها؛ ما يعنينا هنا الحق فى إنتاج الفن الإبـاحي؛ لـن تعـود محمية تحت مظلة حرية التعبير.

---

[١] المرجع السابق.,ص ص.41-38

[٢] MacKinnon, *Feminism Unmodified,* ص ص.152-53

[٣] MacKinnon, *Only Words,* ص ص.12-17

[٤] المرجع السابق.,ص .91

[*] جمعية سرية امريكية نشأت بع الحرب الأهلية لترسيخ سيطرة البيض على الزنوج. <المترجم>.

[5] المرجع السابق.,ص .109

ولكن تبقى هناك مشكلة رئيسية فى رؤية "ماكينون"، ولفهم هذه المشكلة، دعونا الآن مـن الصـعوبات التى من شأن الخصوم الليبراليين لـ "ماكينون" أن يثيرونها مثل قضية تحديد طبيعة الفن الإبـاحي خاصـة عندما نتعامل مع أعمال فنية. ولندع جانباً أيضاً ما قد يزعمونه خصوم آخرون لها من أنه إذا سرنا خاف ما تقوله "ماكينون" لن يكون مستبعداً أن ينتهى بنا الحال إلى تعريض الكلام السياسي أيضاً إلى الخطر. ولكـن حتى بعد أن ننحى هذه القضايا جانباً، ستبقى هناك مشكلة غاية فى الاهمية الا وهـى: هـل تصـنيفنا الفـن الاباحى انتهاكاً للحقوق المدنية يعد كافياً لتغيير علاقات القوة التى تهين النساء وتحابى الرجـال؟ هـذا هـو السؤال الذى يبدو أن "ماكينون" تتركه دون أن تطرقه. وهو الموضوع الذى سيتم تناوله فى الجزئيات الثلاثة التالية، وذلك من خلال ثلاث طرق راديكالية مختلفة: الأولى من وجهة نظر خلق حوار إنسانى عام، والثانية من وجهة نظر الاحتياج إلى ثورة سياسية على غرار ما رآه ماركس، والثالثة تقوم على افتراضات نيتشوية.

٧- "إلشتاين": حوار العدالة.

يفترض أن تبدأ مقاربة "إلشتاين" فى إعادة صياغة العلاقة بين العام والخاص بفهم المرأة لما هو مهـم وذو مغزى فى الحياة. لمعرفة عقول النساء بهذه الطريقة يجب ألا نحولهن إلى أحد منتجات ما يسمى بالقوى الاجتماعية الخارجية المتأصلة فى إحدى النظريات المجردة، بل علينا ان نتجاوز ذلك الى تعلـم مـا يشـكل بالنسبة لهن، ومن خلال تعهداتهن الخاصة، المنافع الأساسية التى تجعل من حيـاتهن حيـاة ذات أهميـة.[١] والمعرفة من هذا النوع بالذات إنما تتأتى من النقاش والحوار مع النساء حول حياتهن، والطريقة التى يـرون بها ما يحيط بهن من وقائع مدعمة أو معوقة، وذلك فى سعيهن وراء ما هو مهم بالنسبة لهن. وتشير مقاربة "إلشتاين" إلى مناقشة تتضمن النساء من وجهات نظر متنوعة بمن فيهن مـن يـدعمون الإجهـاض ومـن يعارضونه. وهذه المناقشة لن تكون قسرية أو محبوكة بل ستتميز بالانفتاح على وجهات النظر التـى قـد لا يكون المرء طرفاً مؤيداً لها، والنتيجة ستتمثل فى مفهوم للمجال الخاص يمكّن للنساء جميعـاً ان يدعمونـه، وأيضا تقديم اقتراحات فيما يخص طبيعة المسئوليات التى سيتولاها الناس فى المجال العام.[٢]

وإذا افترضنا ان هذا النقاش قد أخذ مكانه على أرض الواقع، بماذا سيفيدنا بصدد طبيعة الطريقة التـى يرى النساء من خلالها الحياة؟ وما هى النتائج المتوقع أن تأتى فى صالح إعادة صياغة العام والخاص؟ هناك هدف رئيسي لهذا الحوار يتمثل فى التوصل إلى وجهة نظر مختلفة لدى الرجال، بل وجعلها جزء من الحياة العامة بخصوص إدخال النساء فى قضايا الأخلاق والسياسة. نرى هنا أن "إلشتاين"؛ طبقاً لهذه الرؤية؛ إنمـا تعتنق مواقف كارول جيليجان *Carol Gilligan* التى قالت- بتعبير "إلشتاين": إن الحيـاة الاخلاقيـة للنسـاء تتأصل فى "وجود نوع من الهم بالآخرين، ومسئولية، وعناية، والتزام نحوهم، ومن ثم هناك لغـة أخلاقيـة

---

[١] Jean Bethke Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought,* ص ص 303-04.

[٢] المرجع السابق ،.ص ص.312-13.

تختلف بعمق عن النماذج الرسمية والمجردة للأخلاق المحددة فى ضوء مبادئ مجردة."[1] وتأييد "إلشتاين" لـ "جيليجان" ينم عن أخلاق الرعاية والمسئولية، وهو ما نحتاج إلى مناقشته بصورة أكثر تفصيلاً.

فوجهة نظر "جيليجان" أن النساء يتناولن القضايا الأخلاقية من زاوية أخلاق العناية أو المسئولية وهـذا التوجه نحو المشكلات الاجتماعية إنما يشير إلى أن النساء يشكلن هويتهن من خلال أنشطتهن التـى تسـعى للحفاظ على الانتماء إلى الآخرين.[2] فى المقابل نجد الرجال يتقربون إلى الآخرين من منطلق السعى إلى بلوغ التكافؤ أو إلى وضع يتعامل فيه الجميع بالطريقة نفسها فيما يتفق ومفهوم مشترك عن الحقوق. وفـى سـبيل ذلك لابد للرجال أن يتعاملوا مع الآخرين من زاوية الموضوعية والاستقلالية الفكرية *intellectual objectivity and detachment*، وإلا فبدون هذه الصفات سيتعرض نسق الحقوق والمبادئ الذى يسعى الرجال لبلوغه إلى خطر الانحياز الانفعالى *emotional bias* . غير أنه لكى نحقق هذه الاستقلالية من الضرورى أن نخلع عـن تلك القيم التى تشدد عليها النساء؛ مثل العناية بالآخرين؛ مكانة الصدارة. وبالتالى نجد الرجال أقـل اهتمامـاً بتحقيق روابط *attachments* مع الآخرين، فهوية الذكر ترتبط أكثر بالانفصال *separation* وغياب الأواصر العميقة مع الآخرين، وهو الأمر الذى تسعى إليه النساء.[3]

فالرجال والنساء يتحدثون لغات مختلفة: النساء يتحدثن بلغة الرعاية والمسئولية، فـى حـين يسـتخدم الرجال لغة القواعد والحقوق المجردة. وفى اتباعها لـ "جيليجان" كان لـ "إلشتاين" أن تسعى للتأكيد على أن الحوار الذى ترسى دعائمه يضم صوت المرأة، وبالتالى فهو أيضاً؛ أى الحوار؛ يحيط الرجال بإطـار مـن أخلاق العناية والمسئولية.

ولا شك أن هذه الرؤية تعد ذات أهمية رئيسية فى فهم السبب الذى تغدو الأسرة من أجله بالنسبة للنساء والرجال معاً ذات أهمية شديدة للمجتمع. فالأسرة تعد غاية فى الأهمية فى سـبيل المحافظـة علـى شـعور الأطفال بآدميتهم. فالحقيقة أنه بتوفير الحب والرعاية والتغذية فإن الإطار الأسرى يطور ويوسع من أفضـل القدرات الإنسانية داخلنا. فالطفولة التى تقوم على الحب تخلق لدى الأطفال شـعوراً بالمشـاركة الوجدانيـة والحنُو والعطف. فبدون هذه الصفات سيفتقد الأفراد عندما يكبرون "مقدرتهم على تحقيق الهوية الإنسانية." إلا أنه لا يمكن لهذه الصفات المهمة؛ بما تمثله من أهمية شديدة بالنسبة لمجتمع يسعى لتـدعيم كرامـة وحريـة الآخرين؛ "أن تتحقق إلا فى سياق تلك العلاقات الخاصة للحياة الأسرية.[4]

لذا فإن الحجة النسوية التى تدفع بها "إلشتاين" تتطلب أن يعمل النساء والرجال على تقويـة الأسـرة.

---

[1] المرجع السابق .,ص ص.36-335

[2] Carol Gilligan, *In a Different Voice.* (Cambridge: Harvard University Press, 1993; originally published in 1982), ص ص.73, 171

[3] المرجع السابق .,ص ص.74-161, 173

[4] Elshtain, *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought,* ص ص 329; also, ص ص 326-30, 336-37.

ولكى يتم ذلك من الضرورى أن ندعم أهمية دور الوالدين على مستوى المجتمع ككل، وذلك بمقاومة القـوى المختلفة فى المجتمع التى "تُحدث تآكلاً أو إفقاراً أو وئداً لازدهار أكثر روابطنا الإنسانية أهمية."[١] وبمجـرد تعرفنا على أهمية الأسرة يمكننا أن ننتقل إلى المجال العام لنناقش تلك العناصر التى يجب أن تكون جـزء من المجال العام لكى نضمن أن تجربة المجتمع يمكن أن تتحول إلى بيئة يجد الأفراد فيها اساساً لحياة كريمة وإنسانية.

ما الذى يشكل ذلك المجال العام الحيوى الذى يمكن فيه تحقيق هذا الهدف؟ ترى "إلشتاين" أن المجـال العام يتألف من تنوع واسع من الناس الذين يشكلون المجتمع ويضعون سياساته من خلال الانخراط فى حوار مع بعضهم البعض بصدد تحديد أفضل ما فى صالح المجتمع. "فأينما وجِد نفر من المواطنين يجتمعون مـن أجل العمل المشترك فى سبيل غايات يناقشونها ويفصحون عنها على الملأ تكون هناك مواطنة."[٢] وللحقـوق دور مهم هنا، فهى لا تنبعث بدرجة كبيرة من تصور "رجولى" ومجرد عن المساواة بقدر مـا تنبعـث مـن الحاجة إلى حماية الناس من اعتداءات السلطة العامة بحيث يكون كل فرد قادر على مشاركة الآخر وجهـات نظره فى مجرى تحديد الحاجات العامة والمشتركة.[٣]

بالإضافة إلى ذلك فإن هذه الخبرة فى المواطنة إنما ترتبط بإمكانية التحويل التى تحققها الحياة المدنية. فعندما ينخرط الرجال والنساء معاً فى تشاور لإعادة تحديد العلاقة بين العام والخاص، بحيث يمكن للجميع أن يعاملون بكرامة، أو عندما يعملون معاً لإيجاد صيغ لتحقيق هذه الغاية، فمن الوارد جداً أن يجـرى الرجـال والنساء تغييرات تجعل من الممكن تحقيق مشاركة كاملة للمرأة فى الحياة العامة، فى حين تُعزز فى الوقـت نفسه من مواقف الرجال. ومن ثم فإن النظرة النسوية التى لا تتسم بالتفتح فيما يخص إمكانية تغيير الرجـال والنساء هى رؤية مغرقة فى العدمية *nihilistic* ، والسبب أن تلك السياسـة "لا تـؤمن ... بمثُـل التبادليـة الحقيقية."[٤]

لماذا سيكون لهذا الحوار الذى تحث عليه "إلشتاين" أن يحقق تلك التغييرات التـى تأمـل فيهـا؟ مـن الواضح أنها تفترض أن الحوار الحقيقى يتوقف على إمكانية وجود أخلاق العناية، والتى يصغى الأفراد فـى ظلها وعن طيب خاطر إلى بعضهم البعض محاولين إيجاد طرق لإنجاز مصالح مشروعة. وباتخاذهـا هـذه المقاربة ترسم "إلشتاين" خريطة لسياسة المؤاساة *compassion* "التى توضح أنه "لا خير فيما هو سـائد مـن انتزاع الانسانية، وتدمير الآخرين."[٥] والحقيقة أنها تأمل فى سياسة تتكامل بأخلاق العناية والمسئولية فى سبيل خلق مجال عام يقوم على مفاهيم اخلاقية تفضى إلى المواطنة، أو رغبة من جانب الناس فى تدعيم بعضـهم

---

[١] المرجع السابق .,ص .337

[٢] المرجع السابق .,ص .348

[٣] المرجع السابق .,ص .343

[٤] المرجع السابق .,ص .349

[٥] المرجع السابق .,ص .350

البعض فى الحفاظ على تلك الظروف أو الشروط التى تضمن العدالة للجميع.

مفهوم واضح للمثل والواجبات المطلوبة فى سبيل إحياء عالم عام حقيقي، نظام حكم اخلاقي قد لاحت بوادره الدالة عليه متمثلة فى: السلطة، الحرية، القانون العام، الفضيلة المدنية، فكرة المواطن- جميـع تلـك المعتقدات والعادات والصفات المكملة لنظام سياسي.[1]

A clear notion of what ideals and obligations are required to animate an authentic public, an ethical polity, must be adumbrated: authority, freedom, public law, civic virtue, the idea of the citizen-all those beliefs, habits, and qualities which are integral to a political order.

واتباعاً لـ "جيليجان" فإن أساس استعادة مجتمع مدنى عادل للجميع رجالاً ونساء إنما يمثل سياقاً يكون لدى الناس فيه هم حقيقي ببعضهم البعض.

وبالطبع هناك مشكلة مهمة تنبثق عن موقف "إلشتاين"؛ فهى تصور وبلطف نـوع الحـوار والنتـائج الخاصة بسياسة تتضمن أخلاق العناية عند "جيليجان". تلك السياسة التى ستغير الناس بحيث يمكـنهم؛ وفـى إطار من العناية والمؤاساة المتبادلة؛ أن يخلقوا مساحات للمواطنة يوجد فى ظلها هم مشترك بحماية الحقـوق والاعتراف بحاجات الآخرين. إلا أن إحدى المشكلات الرئيسية التى تعترى هذه المقاربة تتعلق بما يجـب أن يأتى فى الأولوية: القبول العرفى للحقوق، أم أخلاقيات العناية والهم المتبادل؟ هل يمكننـا الاعتمـاد علـى العناية، والاهتمام لخلق نظام قادر على مساندة الحقوق فى المجتمع المدنى؟ أم أننا فى حاجةٍ أولاً لأن يكـون لدينا توجهاً حقوقياً مؤسساً ومكرساً على نحو جيد، مثلما جاء فى تصوير "جيليجان" للغة الرجال؟ مـاذا لـو كانت أخلاق العناية ليست بما يكفى من القوة لإتمام عملية تغيير الناس التى تأمل "إلشتاين" فيها؟ ومـن ثـم: أليس من الأفضل أن نقلل الاعتماد على حوار المؤاساة ونعتمد أكثر؛ وفق "جيليجان"؛ على الآلية الرجوليـة التى تدعم الحقوق بصورة مجردة ومنصفة، وبطريقة هوبزية *Hobbesian* (ذكورية)؟ أم تُرانا نلقى حتفنا من البداية إن اتخذنا هذه المقاربة؟ هل يمكن للفشل فى السماح للغة المرأة بأن تُسمع كاملة أن ينفى فرصة إيجاد مساحات للمؤاساة التى تعد ضرورية للغاية فى الحفاظ على شعور داخل الناس بمسـئوليتهم تجـاه بعضـهم البعض؟

أو ربما كان للمنحيين: الحقوق والعناية أن ينسجا معاً ويدعما بعضهما البعض بالتبادل. وكما دفعنا فى الفصل الأول بأن المجتمع المدنى يقوم على أساس من الاحترام لكل من الحقوق التـى تـأمن الاختيـارات الفردية والفضائل المدنية؛ مثل التسامح والاحترام المتبادل؛ التى تحفظ أساس المجتمع والشعور بالعناية الذى تنادى به "إلشتاين".

---

[1] المرجع السابق ،.ص 352.

٨- "هارتسوك"، والرؤية النسوية الماركسية.

فى مناقشتنا لهذه الرؤية نقوم بالبحث فى عمل نانسى هارتسوك *Nancy Hartsock* التى تقدم لنا فى كتابها "*المال والجنس والسلطة*"[١] *Money, Sex and Power* تحليلاً للوضع الذى يجد النساء فيه أنفسهن من "وجهة نظر نسوية." فى وضعها لوجهة النظر هذه تتخذ ما تراه مقاربة ماركسية لتحليل المجتمع. خاصة أنها تعتقد أنه بالنظر إلى المجتمع من وجهة نظر النساء بالطريقة نفسها التى نظر ماركس من خلالها إلى المجتمع من وجهة نظر الطبقة العاملة تظهر هناك وجهة نظر متميزة عن التفوق الذكورى، تلك النظرة التى يمكن أن ترسى قواعد نقد فعال للمؤسسات، والأيديولوجية الفالوقراطية* *phallocratic* التى تشكل النموذج الرأسمالى من الأبوية."[٢] ما الذى سيظهره هذا النقد؟ تعتقد "هارتسوك" أن النساء فى قيامهن بتحليل تجربتهن سوف يفهمن الطريقة التى يبنى بها الرجال علاقة الهيمنة مع النساء. فى هذا السياق لن يقف الأمر عند حد الفهم لهذه العلاقات بأنها ضارة وغير انسانية، بل سيدركن نتيجة لهذا الفهم إمكانات التحرر من الوضع القهرى الذى يعشن فى ظله. وبذلك قد لا يعد التسامح ممكناً مع كل ما استخدم من حجج أيديولوجية لتبرير هذا القمع. والحقيقة أن من يقع عليهم هذا القمع- متمثلين فى النساء عند هارتسوك، والعمال عند ماركس سوف ينقلبون ضد من يستخدمون هذه التبريرات فى سبيل استمرار الوضع الراهن *the status quo*.[٣]

إذاً ما هى العناصر الأساسية للنظرة الطبقية التى يمكن أن تكون بمثابة الأرضية التى تقف عليها النساء كطبقة تشكل تحالفاً سياسياً فعالاً سيغير وبصورة راديكالية نظام المجتمع القائم، بحيث يمكن للنساء أن يتحررن كليةً من وضعهن التابع؟

---

١ Nancy C. M. Hartsock, *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism,* (New York: Longman, 1993), ص232.

* الفالوقراطية، والفالوقراطى اشتقاقات جديدة تماماً ليس فى العربية فقط بل فى الانجليزية كذلك. وقد اردنا نقلها كما هى لكى ننقل معها ما يحدث فى اللغات من حرية تصرف وتركيبات جديدة تأتى فى اعقاب كتابات ووجهات نظر معينة قد تصحب ما تصحبه من ابتكارات وابداعات وايضاً انواع من الغرائب. وهاهى الكتابة النسوية تطالعنا بهذا المصطلح الذى وما يدرينا قد يصبح فى العربية فيما بعد مثله مثل مصطلحات الديمقراطية، والبيروقراطية، وايضاً التيموقراطية التى وردت فى الفصل الثانى من هذا الكتاب فى تناول افلاطون للانظمة الفاسدة. والواضح بالطبع ان الفالوقراطية مأخوذة من كلمتين فى الانجليزية هما phallo التى بلا شك نوع من التحوير لكلمة phallic صفة تشير إلى عضو التذكير عند الانسان من Phallus أى الذكر او القضيب لاسيما فى الصور الدالة على فحولة الرجل والشق الثانى من الكلمة cratic- التى عهدناها فى المصطلحات المشابهة democratic , bureaucratic الخ. وأخيراً يشير المصطلح كما هو واضح من السياق وايضاً مكونات الكلمة إلى الذكورية بالمعنى السلبى للكلمة وما تحمله من ابوية وسيطرة واخضاع للنساء. ولحداثة المصطلح والروح الابتكارية التى تحيط به، و ايضاً لعدم وروده فى أي قاموس او معجم اردنا نقله كما هو وسنستخدمه بنفس المقابل فى العربية إذا ما ورد فى السياق مرة أخرى.<المترجم>.

٢ المرجع السابق.,ص 231.

٣ المرجع السابق.,ص 231

إن بناء وجهة نظر "هارتسوك" النسوية يأتى فى سياق مجتمع رأسمالى، حيث يجد معظم العمال أنفسهم ينتجون السلع لطبقة ملاك تحتكر الأرباح التى تنتج عن عملهم، مستخدمة هذه الأرباح فى تعزيـز مكانتهـا وقوتها فى المجتمع. والمرأة دون اختلاف عن الرجل هى أيضاً منتجة للسلع فى المجتمـع، ولكنهـا أيضـا، وبخلاف الرجل، منتجة للعديد من الخدمات المتنوعة داخل الوضع الأسرى مثل الاعمال المنزليـة والتغذيـة الخ.[١] وبذلك لا يقتصر الأمر على كونها تعمل اكثر من الرجل، بل نجد ان جزء كبيراً من عملها مكرس فى أعمال منزلية شاقة ومقيتة.[٢]

والتفريق فى أدوار العمل هو أساس ذلك الصراع الحاد بين الرجال والنساء، إنه صراع يفصـح عـن نفسه فى حقيقة مؤداها أن النساء بخلاف الرجال قادرات على إيجاد أواصر اجتماعية حميمة مع الآخـرين. وحقيقة أن الرجال مرتبطون بشكل وثيق بإنتاج السلع، فى حين يرتبط النساء بتوفير الخدمات داخل الأسـرة إنما ترمز فى الواقع إلى أن النساء أكثر عرضة لأن يروا أنفسهن مرتبطات؛ فى إطار علاقـتهن بـالآخرين بمن يعتمدون عليهن. والسبب بسيط، فعمل النساء داخل المنزل يعد مسألة أساسية للحفاظ علـى حيـاة كـل عضو من أعضاء الأسرة، حيث يقمن بطهي الطعام، وترتيب المنزل، ورعاية الأطفال ... الخ. إنهـا تلـك الأنشطة التى يعد الرجال؛ المنخرطون فى إنتاج السلع خارج المنزل؛ أقل ألفة بها.[٣] كما أن النساء من ناحية اخرى مربوطات أو مقيدات بصورة مباشرة بأسرهن، وذلك بسبب ما يجب أن يقمن به مـن عمـل داخـل المنزل. وبهذا الدور فإن النساء يساعدن الآخرين فى أن يتطوروا إلى كائنات بشرية ناضجة، وفى سبيل ذلك لابد أن يكرسن اتجاه مؤداه التغذية والهم بالآخرين.[٤]

وهذه الروابط التى تربط النساء بأسرهن نجدها تتدعم بصورة قوية عند الفتيات دون الأولاد. فالبنـات يتعلمن دورهن من أمهاتهن اللاتى دائماً ما يكن حاضرات، فى حين أن الأولاد لا يتعلمون دورهم من أبائهم لأنهم غائبين معظم الوقت، وهى الحقيقة التى تعد ذات أهمية فيما يخص الطريقة التى يرى الذكور بها العالم. فالأولاد نتيجة لتكوينهم الاجتماعى يكونون اقل استعداداً من الفتيات لأن يكونوا قادرين على تحديـد طبيعـة العالم فى ضوء أواصر مباشرة. وبالتالى فهم؛ خلافاً للبنات اللائى تتميز علاقـتهن بالاسـتمرارية، وكـذلك بالاتصال الشخصى؛ يميلون إلى فصل أنفسهم عن الآخرين.[5] تقع هذه الخبرة متزامنـة ومصـاحبة لتطـور الهوية الجنسية لدى الولد. فالولد فى البداية يقترن بأمه بشكل وثيق، لكن المجتمع مـن خـلال المؤسسـات المختلفة التى تقوم بالتنشئة الاجتماعية يذكّره أن الرجولة تقتضى به أن ينفصل عن أمه. وهـو يفعـل ذلـك

[١] المرجع السابق .,ص .234

[٢] المرجع السابق .,ص .235

[٣] المرجع السابق .,ص .236

[٤] المرجع السابق .,ص ص.37-236

[5] المرجع السابق .,ص ص.39-238

بإقامة "عوائق ضد الأنوثة" كأن يرى أمه مثلاً "ككائن شرير."[١] فالولد يبنى شعوره بذاته من خلال إرساء نوع من العلاقة العدائية تجاه أمه، لكن هذه العلاقة تصبح بمثابة النموذج الأولى للعلاقات الذكورية بصفة عامـة. وبناء الذكر لذاته فى إطار من التعارض مع اقترانه بأمه ... إنما يرسي ازدواجية عدائية نزاعة للقتـال فـى قلب كلٍ من المجتمع الذى يبنيه الرجال، والرؤية الذكورية العالمية التى على ضوءها يفهمون حياتهم.[٢] هـذه الخبرة هى أساس حجة هارتسوك القائلة بأن المسارات التطورية للأولاد تأخذ مجريً خاصاً تكون فيه هويـة الولد هى مجرد وظيفة تعكس الحاجة إلى تحديد ذاته بما يتعارض مع الآخرين. وهى تدفع بأن هـذا الميـل "يتردد صداه عبر بناء كلٍ من المجتمع الطبقى، والرؤية الذكورية العالمية، مسفراً عن ازدواجيـة متغلغلـة ومتراتبة توجد فيها علاقة "نحن" ضد "هم"[٣] *"we versus them"*.

فالمنظور الذكورى لـ "نحن" ... ضد ... هم، هو ما يرسى أسس الطريقة التى يقـوم مـن خلالهـا الصوت الذكورى المسيطر بتنظيم المجتمع. فالرجال يحددون هويتهم فى ضوء ما يحملونه فى أذهانهم مـن عالم عدائى. "فالذكورية تتأتى وبالتأكيد عن طريق معارضة العالم الواقعى للحيـاة اليوميـة، بـالهرب مـن التواصل مع العالم النسائى فى المنزل إلى العالم الذكوري فى السياسة أو الحياة العامة."[٤] وبالطريقـة نفسـها نجد أن روابط الصلة التى تُخلقها النساء تُوجههن نحو السعى الى كسر عقلية الـ "نحن" ضد "هم" حيث ينتقلان فى المقابل إلى وضع يوجد فيه شعور بالتواصل، والاجتماعية بين الناس. وهو التوجه الذى يعد فى حقيقـة الأمر أساساً لتعرض النساء للمنظور الذكورى بصفته منظور منحرف فى حاجة الى تغيير.[5] ويـأتى الـرد الذكورى على الطموح النسائى فى الاجتماعية بالرفض القاطع لهذا الامل. فالرجل قد تربى اجتماعياً على أن يفصل نفسه عن أمه وعن أى بعد من الاجتماعية المرتبطة بحياة الأسرة. وهذه الخبرة هى الأسـاس الـذى يترتب عليه "نقص عميق فى التقمص العاطفى، ورفض الاعتراف بكيان الآخر."[٦] ولمنع النساء من تحقيـق برنامجهن الاجتماعى يحاول الرجال عزل النساء عن بعضهن البعض على أمـل أن يوقفـوهن عـن بنـاء مجتمعات طبيعية. وفى سبيل هذا يبنى الرجل المجتمع بحيث تبقى النساء وحدهن مع أطفالهن منعزلات عـن بقيه المجتمع. وهنا وبدون التواصل والتفاعل مع نساء أخريات تعمل النساء بمفردهن فى المنـزل يخـدمن الآخرين ويحرمن أنفسهن من التواصل مع المجتمع. ومن ثم تصبح الغلبة فى النهاية لرؤية الرجـل، بينمـا ترمز الأنشطة التى يقمن بها النساء فى الأسرة كأمهات "إلى قتل الحياة"، وإلى تشويه ما كان من الممكـن أن يصير نشاطاً ابداعياً واجتماعياً الى شرك قمعى، وترمز أيضاً إلى تدمير إمكانية تحقيق الـروح الاجتماعيـة

---

[١] المرجع السابق .,ص .239

[٢] المرجع السابق .,ص .240

[٣] المرجع السابق .,ص .241

[٤] المرجع السابق .,ص .241

[5] المرجع السابق .,ص ص.242-43

[٦] المرجع السابق .,ص .244

الماثلة لدى النساء من خلال تحديد ذاتهن فى إطار العلاقات."[١]

إذاً من وجهة النظر النسوية يمر الرجال والنساء- وفقاً لأدوار العمل المختلفة- بخبرات مختلفة فى الحياة، هذه الخبرات هى أساس صراع راديكالي يفضى إلى نفى الحرية، والإنسانية عن النساء.[٢] وبناء على هذه العواقب المؤلمة للنساء تصبح هناك حاجة إلى تغيير اجتماعى واسع، وبعيد المدى."[٣] ما هو جوهر هذا التغيير؟ نظراً لأن مصدر الصراع هو ذلك التقسيم المدمر للعمل بين الرجال والنساء فلابد من إلغاء هذا التقسيم فى المجتمع الجديد. فمن المفترض إذاً أن يتم تعديل عملية صنع الاقتصاد برمتها بحيث ينتهى تقسيم العمل الذى ينتج صراعاً يمثل ضرراً بالغاً على النساء. وفى سبيل هذا يجب إلغاء الملكية الخاصة، أو ملكية السياق الصناعى من قبل الرأسماليين، بالإضافة إلى حاجتنا وقتها إلى "مصادرة سلطة الدولة" وإلى "صراع طبقى طويل ما بعد ثورى"[٤] *a lengthy post-revolutionary class struggle* .

إن هارتسوك لا تصف بكثير من التفاصيل طبيعة المجتمع الجديد التى تأمل فى تحقيقه. لكنها توضح أنها تتحدث عن حدث شبيه بثورة اشتراكية. ونظن أن مجتمعها الجديد لن يتقبل مقاربة "مل" فى التغيير الذى ينتهى فيه الحال بالعمال إلى إدارة مصانعهم بأنفسهم. لأن "هارتسوك" ترى؛ وكما أشرنا؛ أنه سيتم إلغاء الملكية الخاصة ومصادرة سلطة الدولة ليتم استغلالها فى إعلاء أهداف، تعد من وجهة نظرها النسوية محررة للنساء. ولكن ليس واضحاً كيف سيقوم نظام جديد للملكية الخاصة أو لحكومة متحررة بتحقيق هذه الاهداف. الواضح أن العالم الجديد الذى تأمل فى تحقيقه هارتسوك سيكون خالياً من أية فروق جنسية متمأسسة *institutionalized gender differences* بين الرجال والنساء. وسيصاحب هذه التغييرات "تحويلاً" للعلاقات الإنسانية فى المجتمع فى اتجاه سيكون من شأنه تحرير النساء من خضوعهن للرجال. والحقيقة أن كل علاقة إنسانية ستتحول بحيث يصبح الرجال وكذلك النساء مشتركين فى جميع الأنشطة المرتبطة بالحفاظ على الإنسان. وسيشمل الأمر هنا الحاجة إلى وضع دستور لمشاركة كلاً من الرجال والنساء فى تنفيذ مسئوليات تنشئة الأطفال. وفى هذا المجتمع الجديد سيحل محل الطراز القديم من تقسيم العمل مقاربة جديدة للعمل يحرر الرجال والنساء من الصيغ الماضية لحرب الطبقات التى لم تضر سوى النساء.[٥]

من منطلق هذه الرؤية إذاً لن تقبل "هارتسوك" مقاربة "أوكين" الليبرالية للمجتمع المدنى التى تشدد على منح الحقوق المتساوية للجميع بغض النظر عن الجنس. فـ "أوكين" بالنسبة لـ "هارتسوك" مخفقة فى معرفة أن مقاربتها لن تجدى فى مجتمع تكون فيه العلاقة بين الرجال والنساء محددة دائماً بحيث تضمن خضوع النساء لمصالح الرجال كطبقة. أما عن الجهد المبذول فى سبيل منح حقوق متساوية ومنصفة للجميع ستراها

---

[١] المرجع السابق ,.ص .245

[٢] المرجع السابق ,.ص .246

[٣] المرجع السابق ,.ص .247

[٤] المرجع السابق ,.ص .247

[٥] المرجع السابق ,.ص .247

"هارتسوك" مجرد لغة طنانة طموحة لن يمكن أن تتحقق مطلقاً على أرض الواقع. وإلى أن يزول النظام الذى يوقع النساء والرجال فى أدوار عمل مختلفة ومتصارعة لن يكون هناك تحرر للنساء، وللسبب نفسه لن تكون هناك فرص للنساء كي يحصلن على حقوق متساوية مع حقوق الرجال.

كما أنه من الوارد أن تقبل "هارتسوك" نقد "ماكينون" الذى يطالب بإعادة تحديد طبيعـة الاسـتخدامات القائمة للحقوق مثل مذهب حرية التعبير فى ضوء الحاجة إلى إعطاء النساء سلطة اجتماعيـة وسياسـية لا يملكونها حتى الآن. إلا انه لإنجاز هذا الهدف سيكون من الضرورى؛ بالنسبة لـ "هارتسوك" أن نذهب إلـى أبعد ما تطرحه "ماكينون" من ضروريات. فهى؛ أى هارتسوك؛ ستتفق على أن النساء يحتجن إلى مزيد مـن القوة لتحييد ما يمتلكونه الرجال من سلطة، لكنها ستدفع بأنه لإحراز هذه السلطة سيقتضـى الأمـر تغييـر العلاقات الاقتصادية والاجتماعية فى المجتمع. والطريقة الوحيدة لتحقيق هذا الهدف لا تتمثل فقط فى جهـود تركز على الفن الإباحي على أمل إماطة اللثام عما يكرسه من وقائع فاسدة للنساء، ولكن من خلال ثورة تغير بصورة كاملة نظام الإنتاج وتقسيم العمل فى المجتمع.

وأخيراً، لن تجد "هارتسوك" فى الحوار الذى تقدمت به "إلشتاين" حلاً مناسباً. فحوار الأخيرة لا يبدأ من افتراض أن الرجال والنساء يشغلون طبقات مختلفة وأن كلاً منهما على خلاف مع الآخر. على العكس تتوقع "إلشتاين" أن الحوار يمكن أن يكون تحويلياً *transformative*، ولهذا السبب يمكن أن يتيح للرجـال والنسـاء خلق عالم أخلاقي مشترك. ومن ثم تفترض "إلشتاين" أن الرجال والنساء قادرين على الإصغاء إلى بعضـهم البعض، والعمل من أجل عالم نافع للجميع. أما "هارتسوك" التى ترى الرجـال والنسـاء يعرفـون أنفسـهم كطبقتين متخاصمتين ستصم رؤية "إلشتاين" بالسذاجة.

٩- منظور "باجليا" النيتشوى.

من واقع تمثيل رؤى "كاميلي باجليا" *Camille Paglia* للنهج النيتشوي، كان لمواقفها؛ مثلما سنرى فـى هذه الجزئية؛ أن تأتى متصارعة مع رؤى ومواقف أولئك الكاتبات اللائى عرضن لهن تواً. وبداية يجـب أن يتضح فى الأذهان أنه ليس من شك فى أن "باجليا" تشارك رفيقاتها النسويات الالتزام بمـنح النسـاء المـدى الأكمل من خيارات الحياة الممكنة. فالفرصة المتكافئة تعد فكرة مثالية غاية فى الأهمية يجب على الجميع أن يدعمونها."[١] والحقيقة أن هناك هدفاً رئيسياً لمشروع "باجليا" يتمثل فى إزالة كل ما يعوق تقـدم النسـاء فـى المجتمع.[٢] علاوة على التزامها؛ شأنها فى ذلك شأن الكثير من الليبراليات؛ بإتاحة أكبر قدر ممكن من حريـة التعبير وهو الموقف الذى تتخذه فى سبيل حماية الكثير من أنماط الحياة التى بدون حريـة التعبيـر سـتفتقد

---

١ Camille Paglia, “Sexual Personae: The Cancelled Preface,” in *Sex, Art, and American Culture,* (New York: Vintage Books, 1992), ص 109.

٢ Camille Paglia, “No Law in the Arena,” in *Vamps and Tramps*, (New York: Vintage Books, 1994), ص 30.

مساحة التعبير الكاملة. ومن ثم ففى رفضها لسياسات الخطاب البوليسى، نجدها "تحترم وتتشرف بالعاهرات" وتبيح التوفر الكامل والعلنى للفن الإباحي، وتدافع عن أكمل حرية ممكنة للجنسية المثلية.[١]

لكن يبقى أن "باجليا" لا تُعرف البطريركية على أنها عدو جماعى للنساء. وتدفع بأن البطريركية إنما ترمز إلى ثقافة أعم يتقاسمها الرجال والنساء، وأن هذه الثقافة قد منحت النساء قدراً عظيماً من الحرية. فالبطريركية التى "تلام على كل شىء" قد منحتنا على كل حال وسائل التحكم فى النسل التى خدمت حرية النساء المعاصرات أكثر من الحركة النسائية نفسها."[٢] علاوة على أن الاعتداءات على النساء من قبيل الاغتصاب قد ظلت دائماً مشجوبة كجزء من أخلاقيات تعد مكملة لثقافة بطريركية، فى حين أن الرجال فى الحقيقة، قد قاموا عبر التاريخ بحماية النساء." لقد منح الرجال العون والمساندة للنساء، وكثيراً ما لاقوا حتفهم فى سبيل الذود عن بلادهم من أجل النساء." وتدفع "باجليا" قائلة: "لابد أن ننظر إلى ما مضى لنتعرف على ما فعله الرجال من اجل *النساء*."[٣]

إن لم تكن البطريركية إذاً هى المستحق الحقيقي للقصاص فمن عساه أن يكون؟ لكى نفهم إجابة "باجليا" على هذا السؤال من الضرورى أن نصف ظروف الخلفية العامة التى تفسر؛ حسب باجليا؛ الدينامية المحورية التى تحكم وتشكل العلاقة بين الرجال والنساء. حيث تدرك "باجليا" أن الحياة الإنسانية يفترض أن تمضى فى وجود خلفية من الصراع بين قوتين متعارضين تعد كل منهما مكملة لشخصياتنا. هذان القوتان هما "أبوللو" و"ديونسيوس". وكما أوضحنا فى مناقشتنا لـ "نيتشه" يرمز "أبوللو" الى وازع إنسانى طبيعى نحو النظام، فى حين يرمز "ديونسيوس" إلى حاجة طبيعية مضادة لتقويض أنظمة أبوللو. تقول "باجليا": "إن ديونسيوس طاقة غير مقيدة، ماجنة، غليظة القلب، مدمرة، مسرفة. أما أبوللو فهو القانون، التاريخ، التقاليد، الكرامة، حافظ العرف والنظام. ديونسيوس هو *الجديد* الذى لا ينتشى سوى بمحو كل ما هو موجود ليبدأ من جديد. "أبوللو" طاغية و"ديونسيوس" مخرب."[٤] *Apollo is tyrant, Dionysus a vandal* .

تستند "باجليا" إلى حجة نيتشه فى إشارتها إلى أن البذل فى سبيل اخضاع ديونسيوس لا يحالفه النجاح دائماً، وأن الطريقة الغربية للفهم *the western way of understanding* لا ترى العالم فقط على غرار ما يقترحه أبوللو بل أيضاً وغالباً بما يقتضيه ديونسيوس. وتشير "باجليا" إلى هذا الميل الذى يمثله ديونسيوس بصفته وثنى *pagan*، دافعة بأن التقاليد المسيحية- اليهودية التى تعلى من شأن أبوللو، عاجزة عن الحيلولة دون ظهور ديونسيوس.[5] فالبواعث الديونسيوسية هى ما تسعى أنفسنا فى إطارها دائماً إلى الإفلات من وعي

---

[١] المرجع السابق .,ص ص.69 ,57-58 ,50

[٢] المرجع السابق .,ص .38

[٣] Camille Paglia, “The M.I.T Lecture” in *Sex, Art and American Culture,* ص237. Italics in text.

[٤] Camille Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson.* (New York: Vintage Books, 1990). Italics in text.

[5] المرجع السابق .,ص 33 ص, also ص ص.12 ,10 ,8

نموذجى *patterned consciousness*، وفى ذلك تودى بهياكل الحياة المنظمة التى من المفتـرض أن ننصـاع إليها.

إن رغبتنا فى العيش بما تقتضيه جوانحنا الديونسيوسية تجد أفضل تعبير لها فى حياتنا الجنسية. فنحن لا يمكننا تجنب النظر للآخرين باشتياق جنسي. وبينما تسعى أقانيم أبوللو الى الكبح والتقييد، فهـى لا تثنينـا عن فنتازيا الإشباع الجنسي مع الآخرين. ولكن ما يوقفنا عن تلك الفنتازيا هو فى الغالب ما يفرض علينا من أنظمة أبوللونية. ومن ثم لا مناص لنا من الالتياع الشهوانى أو الإروتيكي *Erotic torment* لأننـا لا يمكننـا الحصول كليةً على ما يشير علينا به خيالنا، ولا يمكننا أن نتوقف مطلقاً عن رغبتنا فى الأشياء الممنوعة. لذا نجد هذا الالتياع منقولاً ومصوراً بطرق متنوعة فى كلٍ من الفن والأدب.[١] وما يسمى بالطريقة الغربية فـى رؤية العالم دائماً ما يكون دافعها الميل نحو التطلع الى ما يرضى أشواقنا الجنسية التـى لا تنتهـى، بغـض النظر عن المعايير المنظمة التى توجهنا دون القيام بذلك. فهيهات أن تُخنق إرادة القوة حتى الموت، بل هـى دائماً ما تكون متغلغلة فى حياتنا توجهنا وتحفزنا وتدفعنا نحو تحقيق الانتصار على حياة منظمة وعاقلة.

وترى "باجليا" أن الفروق بين الجنسين لا تنبثق عن التقاليد، بل عن هرموناتنا، وطبيعتنا البيولوجيـة.[٢] ونحن نخلق الثقافة لنسيطر على هذه الهرمونات ونخضعها، ولكن بفضل رغباتنا الديونسيوسية هنـاك دائمـاً حاجة متواترة للإفلات من هذه القيود الثقافية. إذاً فبدلاً من أن نكون ذلك الفرد المسالم الذى نقله عنا روسـو فى *حالة الطبيعة*، من الطبيعى أن تصورنا "باجليا" كأفراد حانقين يملؤنا الغضب. ومن ثم فهى تحـذو حـذو الماركيز دى ساد *the Marquis de Sade* دوناً عن روسو فى دفعها بأن فى أعماق كل منـا بحـر عاصـف *tempestuous sea* يتميز بطاقة وقوة متفجرة غير عادية جاهزة لإلحاق الألم والدمار بأى شىء يقـف فـى طريقها.[٣] فى هذا السياق يصبح الرجال هم العدوانيون الطبيعيون. وتدفع "باجليا" قائلة: *"إن الرجـل مطبـوع بملامح الاجتياح، بينما تظل المرأة متوارية، كهف من الظلام البائد."*[٤]

Man is contoured for invasion, while woman remains the hidden, a cave of archaic darkness.

لماذا يكون الرجال عدوانيين؟ إن النساء فى الفعل التناسلى يمثلن بوضوح دور النجمات، بينمـا يأخـذ الرجال بالمقارنة دور السنيدة. فالنساء يقمن بأعظم وأبدع عمل فى جلب حياة جديدة إلى العالم. ولكن الرجال لا يرضون بهذا الدور الأقل فى عملية خلق الحياة. تقول باجليا: "شىء تملكه النساء، يريده الرجال، ما عساه يكون؟ سر الحياة.[٥] Women have it. Men want it. What is it? The secret of life

[١] المرجع السابق .,ص .33

[٢] Paglia, “Sexual Personae: The Cancelled Preface,” ص .107

[٣] المرجع السابق .,ص ص.105-06

[٤] المرجع السابق .,ص .108 Italics in text.

[٥] Paglia, “No Law in the Arena,” in *Vamps and Tramps,* ص .32 Italics in text.

إن النساء اللائى يحملن المسئولية الأساسية فى التناسل يمثلن "تحدياً هائلاً امام إدراكنـا.[١] ومـن ثـم فالجنس بالنسبة للرجال يمثل مشروعاً معقداً جداً، فهو فى البداية فعلٌ يقصد به تحقيق نوع فريد من الإشباع، ولكنه بعد ذلك يصبح مرتبطاً بشعور بالعجز الجنسي *impotence* وفقدان الأهمية. فهو؛ أي الجنس؛ يعنـى بالنسبة للرجال أنهم لن يحرزون مطلقاً-من خلال فعل الجنس نفسه- السيطرة على أسرار الطبيعـة. تلـك الأسرار التى تمثل على نحوٍ طبيعي مجالاً قاصراً على النساء فقط. فأى شىء إذاً يمكن أن يكون أهم من قوة الخلق؟ إن الرجال ليس فى استطاعتهم التسامح مع مسألة إعطائهم أدوار اقل فى عملية الخلق، ونتيجة لذلك، فهم يطالبون لأنفسهم بالقوة التى تتملكها النساء.

تلك هى الخبرة، وذلك هو الإحباط، وما يصاحبهما من عدوانية، هاكم ما يفسر لماذا يرتكب الرجـال العنف ضد النساء. فلا يجب أن يفهم الاغتصاب ببساطة على أنه جريمة من العنف كما تدعي النسويات، بل هو رمز إلى "قوة ذكورية تحارب قوة أنثوية" حيث يريد الذكر الاستيلاء على الشىء الذى لا يملكه سواها. لا يملكه سوى الأنثى: خاصة السيطرة على أسرار الحياة."[٢] وتفسر هذه الخبرة لماذا يكمن هؤلاء المغتصـبون داخل الرجال. فهم يواجهون شكل مستمر وأبدي من الظلم، لم تعرفه النساء مطلقاً. ولـذلك نجـد الخاصـية الوقائية لأبوللو متموضعة فى قوانين المجتمع التى تسعى إلى إنقاذ النساء مـن ظلـم الرجـال المسـتعدون لارتكاب الاغتصاب.

يتضح مما سبق أن النساء؛ حسب باجليا؛ يقترنون بالطبيعة، ويمثلون الغريـزة الديونسيوسـية.[٣] أمـا الرجال فيتمردون ضد هذا الواقع، ويخلقون من الأنظمة ما يخضعون فيها النساء لسيطرتهم. ومن الضرورى ان نفهم أن هذا الصراع الكلاسيكى والمتغلغل هو أساس ثقافتنا. وعندما نفهم ذلك يمكننا أن نبـدأ فـى فهـم المشكلات المرتبطة بإيجاد طريقة من أجل أن يعيش الرجال والنساء معاً فى نظام يضمن أكمل قـدر مـن الحرية لكل منهما.

كيف سيؤثر هذا الفهم او هذه النظرة على احكامنا السياسية؟ ترى "باجليا" أنه لابد من وضع سياسـات تحترم كلاً من الابعاد الأبوللونية والديونسيوسية، وذلك بألا نغالى فى محاباة احد الاتجاهين بحيـث يتفجـر الآخر عن قوة انتقامية مدمرة وضارة بحرية الجميع.[٤] فالحياة التى تدور على تروس البواعث الديونسيوسـية إنما تسرف فى إشباع هذه البواعث غير مسببة بذلك سوى الفوضى والموت. كما أن تلك الحياة الأبوللونيـة الصارمة تفسر الرغبة الطبيعية على أنها خطأ وانحراف، ومن ثم فهى تتسبب فى معاملة أهداف تلك الرغبة خاصة النساء بالعنف والكراهية. علاوة على أن حياة أبوللو هى حياة نافية تماماً لإرادتنا، نقوم فيها بتنفيذ ما نُكلف به، وفى غمار هذا نهدر ما قد يكون لدينا من حريات وابداع. تلك طريقة فى الحياة لابد من موازنتهـا

---

[١] المرجع السابق.، ص 30.

[٢] Paglia, *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson,* ص23.

[٣] المرجع السابق.، ص 12.

[٤] Paglia, “No Law in the Arena,” in *Vamps and Tramps,* ص93.

بالتوجه الديونسيوسى بحيث يمكننا الاستمرار فى الاحتفاظ ببعض من العفوية والإحساس ما يلـزم للإبـداع. ومن ثم فالتحدى؛ حسب "باجليا"، هو أن نخلق التوازن الصحيح بين أبوللو، وديونسيوس، تقـول: "علينـا أن نتعلم كيف نقوم ببعض من التصحيحات البسيطة ما يجنبنا التأرجح الفالت للبندول بين أبوللو، وديونسـيوس، والذى جرفنا على مدى جيل بأكمله من امتثال والتزام الخمسينيات، إلى تمـرد السـتينيات، إلـى إسـراف السبعينيات والطامة الكبرى المتمثلة فى الإيدز. وهانحن الآن نعيش على رائحة المحارق الجنائزية."[1]

وهذا يعنى بالتأكيد أنه علينا ألا نمحى أحد نصفي الثقافة متمثلاً فى التقاليد اليهودية المسـيحية التـى تؤيد أبوللو، ولا يجب مع ذلك أن نسمح للأخير بأن ينفى تماماً البعد الديونسيوسى الـذى تربطـه "باجليـا" بالوثنية، أو ما قبل التقاليد المسيحية.[2] لقد اعتقد نيتشه عموماً أننا كنا فى حاجة إلى خلق نظام جديد من شأنه أن يسمح بإنعاش البواعث الديونسيوسية. وتتفق "باجليا" مع هذه الرؤية رغم مخاوفها التى عبرت عنها فـى الإيدز. فلغتها ونموذج أطروحاتها غالباً ما يقصد بها الانقضاض على عوائق المجتمع والأيدلوجية المعاصرة التى تقف دائماً ضد ديونسيوس. ولكنها دائماً على استعداد؛ شأنها شأن "نيتشه"؛ لإدراك الحاجة إلى أبوللـو فى سبيل درء هذا النوع من القنوط، والتدمير البالغ الذى وجد التعبير عنه على سبيل المثال فى وباء الإيدز.

إن رؤية باجليا من شأنها أن توحى بإلقاء الضوء على طريقة فى الحياة تشبه تلك الطريقة التى جهـر بها نيتشه. وهى فى هذه الحالة متمثلة فى أخلاقيات للفردية المتطرفة. فلكي نحطم أغـلال أبوللـو ونسـمح بالتعبير الحر عن غرائزنا، ولكى نتفادى الأشكال المدمرة لقمع الذات، يقتضى الأمر بنا أن نسـمح للأفـراد انتهاج أية حياة يريدون الانخراط فيها، شريطة ألا يضروا بالآخرين. فالأمر بالنسبة لـ "باجليـا"- ولـيس بالضرورة حسبما يرى نيتشه- أن ننتهج طريقتنا فى الحياة أياً كانت مغبة هذا الطريقة. وهذه الرؤية تجعـل من الفن الإباحي ضرورة وجزء طبيعياً من الحياة بالنسبة لـ "باجليا". وخلافاً لكل من "ماكينون" و"دوركـن" اللتان تدفعان بأن الفن الإباحي يرمز إلى الاغتصاب وحاجة الرجل إلى إخضاع النساء، ترى باجليا فى هـذا النوع من الفن حاجة إلى تحقيق التواصل مع جميع الرغبات التى تولدها الطبيعة. فالطبيعة التى ستبقى دوماً مدرجة فى كفن الغموض، دائماً ما تطلق العنان لمخيلة هائجة تقودنا إلى الاعتناق العاطفى لطرق حياة غيـر تقليدية. فالرغبات المستمرة وغير المنصاعة كما هى مصورة فى الفن الإباحي هى كنه الحياة. "وبعيداً عـن تسميمه للعقول، فإن الفن الإباحي يظهر أعمق حقائق الحياة الجنسية عارية من الطلاء الرومانتيكي."[3] فهـو فى الحقيقة يدل على أن لدينا "لهيب متأجج وأبدي من الرغبة، التى لا يعتريها إنهاك، أو عجز، أو شيخوخة، أو موت."[4]

وفقاً لهذه الرؤية تعد "ماكينون"؛ بالنسبة لـ "باجليا" شخصية توتاليتاريـة أو اسـتبدادية *totalitarian*

---

[1] المرجع السابق .,ص 93.

[2] المرجع السابق .,ص 40.

[3] المرجع السابق .,ص 66.

[4] المرجع السابق .,ص 66.

تسعى إلى عالم خالٍ من المغامرة تسيطر عليه الدولة."[1] فعندما تملى "ماكينون" على النساء كيف يتعاملن مع أجسادهن، فهى تنكر عليهن الفردية المتحررة *liberated individualism* التـى تطـرى عليهـا باجليـا وتمجدها. والسبب فى اتخاذ "ماكينون" هذه المقاربة أنها عاجزة عن فهم "الإله العظيم ديونسيوس الذى يرمز إلى التجليات الكاملة للجسد بكل ما فيه من روعة وفوضى"

"the great god Dionysus" who symbolizes the full manifestation of the flesh, in all of its "grandeur and messiness."

فلو كان فى وسع "ماكينون" لأنكرت وأعاقت ما يمثل فى جوهر الأمر "الحياة نفسها."[2]

نهاية القول إن دعوة "باجليا" إلى ديونسيوس إنما تشبه دعوة "نيتشه" و"فوكو". فلتقديم قيم جديدة للعالم؛ قيم تساعد على إضفاء مغزى جوهري وهدف للحياة؛ نحن بحاجة إلى أن نكون تلك الشخصـية الاسـتثنائية الخلاقة القائمة بذاتها التى تتحدى ما يوجد من معايير، والتى أيضاً فى الوقت نفسه تفصح بذلك عن الإرادوية اللازمة لخلق أساس لطرق جديدة للرؤية والإدراك. أولئك الذين يعبرون عن أنفسهم أساساً، كما تفعل باجليا، من خلال الفن، وبهذا فهى تقف فى صف كلٍ من "نيتشه" و"فوكو". وإلى كل من يعيق هذا المشـروع نرفـع قبعات الازدراء، غير أن من يستحق شيء من الازدراء الخاص هم اولئك الذين بمناداتهم بالاصلاح يخلقون مزيد من العوائق أمام مشروع باجليا.

وبناء على هذه المواقف، ما عسى أن تقوله باجليا بصدد النقاشات النسوية الأخرى للمجتمـع المـدنى التى أوردناها فى هذا الفصل؟ فى المقام الأول ستدفع باجليا بأن معظم النسويات كن ضحايا لأيـديولوجيتهن. فهن- تحت مسمى السعى لخلق مجتمع مدنى داخل نظام يمحو البطريركية، ويحفظ الحقوق الكاملة للنساء- قد انتهى بهن الحال إلى الإخفاق فى الإمساك بالمشكلات الحقيقية التى تتهدد الحرية التى تسعى النساء إليها. أما أخلاقيات "إلشتاين" و"جيليجان" الخاصة بالعناية فمن شأنها أن تنعش المجتمع المـدنى بمطالبـة النسـاء والرجال أن يكبحوا حاجاتهم بحيث يمكن للجميع أن يتواصلوا معاً فى مجتمعات تحفّها المسـئوليات والهـم المشترك. وستسأل باجليا ما إذا كانت وجهة النظر هذه لا تميل إلى تكميم تلك الأصوات الداخلية الفريدة لدى الناس وإجبارهم على إخضاع غرائزهم الديونسيوسية من أجل أن يكونوا رفقاء ببعضهم البعض.

ولحجة أوكين الخاصة بالحياد الجنسي، أن تخلق صعوبات شبيهة فى رأى "باجليا". ففكرة تحييد الجنس أو النوع *gender neutral* كأساس لتأمين نفس الحقوق للجميع قد لا تكون جديرة بالثناء، حيث قـد يتحـتم على الناس من أجل تحقيق هذا الشرط أن يتقبلوا معايير وقيوداً عامة. ولكن فى سبيل ذلك قد يتحتم أيضاً قمع الكثير من الأشواق المنبعثة عن البعد الديونسيوسى فى الحياة. هل سيتاح للفرد المتميز الحقيقي أي تعبير عن نفسه فى هذا النظام؟ ومن ثم ستتساءل "باجليا" ما إذا كان موقف "أوكين" سيهبط بمستوى الجميع إلـى نفـس المستوى من الحياة العادية *mediocrity* بحيث يمكن للجميع الحصول على نفس الحقوق.

---

[1] Paglia, "The Culture Wars," *Vamps and Tramps,* ص. 108.

[2] المرجع السابق.، ص ص. 111-12.

أما دعوة هارتسوك لثورة ماركسية من أجل الإطاحة بالنظام الرأسمالي ستكون بمثابة الوجهة الخاطئة بالنسبة لـ "باجليا". حيث من شأن "باجليا" أن تذود عن الرأسمالية لما تقوم به من تشجيع للأنانيـة المجسـدة كاملة، والتى توجد فى قلب جميع الأنشطة داخل نظام السوق. فكيف دون ذلك سيفصح المـرء عـن إرادة القوة؟ حقاً ألا يقود تمسك "نيتشه" و"باجليا" بإرادة القوى إلى تدعيم كل منهما لصيغة متطرفـة مـن الفرديـة البرجوازية، ذلك النمط بعينه الذى نعته ماركس بأنه مصدر جميع ما هو خاطئ فى المجتمع المدنى؟

وبعد أن تصورنا كيف كان لـ "باجليا" ان تنقد كل واحدة من الكاتبات المـذكورات، دعونـا نتخيـل العكس: كيف كان لكل منهن ان تنقد باجليا؟ نرى أن سياسة المؤاساة عند "إلشتاين" كان من شأنها ان تتسامح مع "باجليا"، لكن "إلشتاين" لن ترى "باجليا" كجزء حيوي فى أجندتها السياسية. حيث كان لـ ـ "إلشـتاين" أن تتساءل كيف لأحد ممن يجهرون بفردية باجليا أن يطور من علاقات العناية والاهتمام التى مـن شـأنها أن ترسي شعوراً بالمسئولية عن أهداف وغايات تتجاوز الحاجات الخاصة للفرد؟ من شأن باجليا بالطبع أن ترى نفسها أيضاً صاحبة أخلاق فيما يخص المسئولية، ولكنها أخلاق تختلف عن تلـك الخاصـة بـ ـ إلشـتاين"، و"جيليجان". فهى بخلاف هاتين الكاتبتين لا تستند رؤيتها فى المسئولية إلى مفهوم التقمص العـاطفى. لكنهـا بدلاً من ذلك تريد أن يتحمل الناس المسئولية عن حياتهم الخاصة، ولا ينتظرون من الدولة أن تفعل ذلـك. وهذا ما يعنى أن نظام التربية والتعليم يجب أن يطور من قدراتنا، لكنه لا يجب أن يكون من شأنه السعى إلى جعل الناس يتحلون بتقدير الذات *self-esteem* بحيث يمكن أن يشعروا بالرضا عن أنفسهم. فهـم يجـب أن يتقبلوا الحقيقة القائلة أن هويتهم لا تتشكل إلا فى سياق من الكفاح. تماماً مثلما دفع "نيتشه"؛ فعنـدما تحـاول المدارس إنقاذ الناس من مواجهة المحن فهم يخادون من خدعة عظيمة."[١] فإحدى الاخطاء الأساسية فى نظام التعليم مثلاً أننا لابد أن نجعل الحياة سهلة بالنسبة للناس بحيث يمكنهم أن يحصلوا على تقدير الذات.[٢]

الحالة الممثلة فى هذا المقام قد يتمثل فى موقف "باجليا" من التحرش الجنسي. فهى على سبيل المثـال تدفع بأنه إذا بالغنا فى قوانين التحرش الجنسي فإنها ستوقع ضرراً بالنساء.[٣] لماذا؟ لأنه يجب على النساء أن يتعلمن الدفاع عن أنفسهن من خطاب يعتقدون أنه هجومى. وإلا فلن يتاح للنساء أن يطورن من قدراتهن التى يجب أن يتحلين بها لكى ينجحن فى عالم الرجال. وعندما يكون هناك تشجيع للنساء على أن يعتمـدن علـى مزاعم التحرش الجنسي فهن لا يطورن من العملية *hardheadedness* والمهارة التكتيكيـة التـى تعلمهـا الرجال فى سبيل البقاء فى دنيا العمل. ذلك العالم الذى يعد قبل كل شىء محيط تملؤه "الشـراك" مـن كـل الأنواع. والرجال يسيطرون على هذا العالم لأنهم على وعى كيف ينصبون الشراك وكيف يتغلبـون عليهـا. وعلى النساء أن يتعلمن نفس التكتيكات. وهو ما لن يتوفر لهن إذا ما اعتمدن فقط علـى قـوانين التحـرش

---

[١] Paglia, "The M.I.T Lecture" in *Sex, Art and American Culture,* ص284.

[٢] المرجع السابق.,ص 284.

[٣] Paglia, "No Law in the Arena," in *Vamps and Tramps,* ص53.

الجنسي لحمايتهن.[1] وإذا لم يتعلمن كيف يكن عدوانيات بقدر ما يتعلمن كيف يكن ناجحات فهن لن يحـرمن أنفسهن من الفرصة فحسب، بل كذلك لن يكون هناك من يلومونه سوى أنفسهن.

سترد "أوكين" على باجليا قائلة: إن مذهب تحييد الجنس لا يتطلب قيوداً تهبط بالجميع إلى مستوى حياة عادية لكي يتمكنوا من الحصول على نفس الحقوق. فالحقيقة أن تحييد الجنس سيمنح الأفراد فرصة الـدخول الى مجالات فى الحياة كانت فيما سبق ممنوعة لا يجدون سبيلاً إليها. والواقع أن القائمة التى تشـمل الـذين

---

[1] المرجع السابق ،.ص ص.54-53

قراءات مقترحة

Bryson, Valeri. *Feminist Political Theory: An Introduction.* New York: Pargon House, 1992.

Elshtain, Jean Bethke. *Public Man, Private Woman: Women in Social and Political Thought.* Princeton; Princeton University Press, 1981.

Gilligan, Carol. *In a Different Voice.* Cambridge: Harvard University Press, 1993.

Hartsock, Nancy C. M. *Money, Sex and Power: Toward a Feminist Historical Materialism.* New York: Longman, 1983.

Jagger, Alison M. *Feminist Politics and Human Nature,* Totowa, N.J.: Rowman & Allanhed, 1983.

MacKinnon, Catharine A. *Feminist unmodified.* Cambridge: Harvard University Press, 1987.

-------. *Only Words.* Cambridge: Harvard University Press, 1993.

-------. *Toward a Feminist Theory of the State.* Cambridge: Harvard university Press, 1989.

Mill, John Stuart, edited by Susan M. Okin, *The Subjection of Women.* Indianapolis: Hockett Publishing Co., 1988.

Okin, Susan Moller, *Justice, Gender and the Family.* New York: basic Books, 1989.

------. *Women in Western Political Thought,* Princeton: Princeton University Press, 1979.

Paglia, Camille. *Sex, Art, and American Culture.* New York: Vintage Books, 1992.

-------. *Sexual Personae: Art and Decadence from Nefertiti to Emily Dickinson,* New York: Vintage Books, 1990.

------. *Vamps and Tramps,* New York: Vintage Books, 1994.

Pateman, Carole. *The Disorder of Women.* Stanford: Standard University Press, 19879.

-------. *The Sexual Contract.* Stanford: Stanford University Press, 1988.

Sunstein, Cass R. edited. *Feminist and Political Theory.* Chicago: University of Chicago Press, 1990.

سيتمتعون بالفرص الجديدة كمحصلة لتحييد الجنس ستضم باجليا نفسها. وعموماً فإن حججها ستعتبر من قبل معظم الناس شائكة جداً، وخارجة عن العرف. ففى أحد العصور السابقة فيما قبل قوانين تحييد الجنس بالنسبة للخطاب أو الكلام كان على النساء اللائى امتلكن أفكاراً غير تقليدية واللائى أردن التعبير عنهـا ونشـرها أيضا، كان عليهم إما أن يصرفن النظر عن المشروع، أو يكتبن تحت اسم مستعار مذكر. من الوارد أن تتقبل "باجليا" هذا البعد فى حجة "أوكين"، لكن لو افترضنا ذلك فإن هذا يفسر عدم وقوفها ضد البطريركية، حيـث يرجع ذلك إلى أن البطريركية قد أمدتها بفرص عظيمة الأهمية.

أما "ماكينون" فستزعم أن دعم "باجليا" للفن الإباحي يجعلها شريكة فى جريمة أولئك الذكور مرتكبـى الاغتصاب. وبالتالى، فإن باجليا تقدم العون والدعة إلى عدو جميع النساء. ولم يكن لـ "باجليـا" أن تركـز كثيراً فى ردها على الالتزامات الليبرالية بتوفير أكبر قدر ممكن من حرية التعبير والكلام للجميع، بل كانـت ستدفع بأن الأفراد رجالاً ونساء لابد أن يكونوا أحراراً فى إقرار مسار حياتهم. فإذا وجد الرجال والنساء هذا الفن الإباحي شيئاً مقبولاً، فهم لا يفعلون سوى أنهم يطلقون العنان لنوازعهم الداخلية، ونحن إذ نطالبهم بقمع هذه الرغبات، فإننا نخلع عنهم حريتهم الجوهرية. فمن مداعى السخرية، بالنسبة لـ "باجليا"، ان الأبوية التى تمقتها النسائيات كثيراً إنما تتولد فعلياً فى التفكير النسوي نفسه، إلى حد يضر بالحرية الانسانية.

أما الماركسيات من أمثال "هارتسوك" سيردون على اتهامات باجليا قائلين أن باجليا مثلها مثل نيتشـه؛ كما اشرنا من قبل؛ تمثل نوع من الفردية البرجوازية المدمرة. فالحقيقة ان المنظور الماركسي هنـا سيشـير إلى أن باجليا مجرد نوع من المشروع الحر الرأسمالى المتساق الذى لا يريد لأي شىء أن يعيقه أو يثنيه عن تتبع اللذة، أو إذا أمكن القول، عن أرباحها من الكتب التى تروجها. فالماركسيات سيدفعن بأن باجليا ليسـت مهمومة بخلق مجتمعات يحدد فيها العمال معاً أساس نمط من العمل يسمح بالتطوير الكامـل لقـدرات كـل شخص. و"باجليا" بدورها لن ترى شيئاً خاطئاً فى هذا التوصيف لرؤياها. فهى ترى أن المجتمعات من هـذا النوع الماركسي لا تعد سوى مجرد آمال مثالية محلقة فى السماء وفرصتها ضعيفة فى إيجاد ما يتكهنون بـه من تحرر. لكن الشىء المؤكد أنه فى مجرى تحقيق هذه المجتمعات على أرض الواقع سنجد هناك تنصـيب لصيغة ضارية وقامعة من الحياة الأبوللونية تنفى الحرية الديونسيوسية.

١٠- الرد والرد المضاد.

فى ضوء ما تقدم من نقد، ينبغى على جميع المنظرين للمجتمع المدنى التسليم بأن المجال الخاص يمكن أن يستغل فى حرمان النساء من المشاركة الكاملة فى المجال العام. وأهم ما فى الأمـر هنـا أن المسـاواة الموعودة لجميع الناس فى العالم العام لا يمكن إدراكها بشكل كامل بالنسبة للنساء إلا عندما يتحـول العـالم الخاص إلى وضع تطول فيه المساواة الرجال والنساء بالدرجة نفسها. حيث لابد أن تكون هناك مشاركة فـى الواجبات المنزلية، واحترام متبادل لحاجات كل من اعضاء المنزل، والتزام عام واسع مـن قبـل أعضـاء المنزل بالذود عن حق كل شخص فى المجتمع فى المشاركة الكاملة فى العالم العام. ومن بين جميـع كتـاب

المجتمع المدنى الذين ناقشناهم فى هذا الكتاب لن نجد سوى "رولز" هو من سيبدو اكثر ميلاً لاتخـاذ موقـف المتبنى لهذه الرؤية كاملة.

فكاتب من نوع "رولز" يمكن أن يتقبل دون أدنى مشكلة النقد الذى وجهته إليه "أوكين"، بل وينتقل إلـى صفها لتقديم رؤية لتحييد دور الجنس فى المجتمع، حيث يمكن توفير الحماية لحقوق الجميع، ويمكن للنسـاء والرجال أن يحصلوا على حقوق متكافئة لها نفس القيمة النسبية. وبناء على هذا التأويل كان لـ "رولـز" أن يتقبل تلك المشروعات التى تتطلب المشاركة فى الواجبات المنزلية، وأيضاً الكثير من المتطلبـات الأخـرى التى ناقشتها "أوكين".

وسيرفض رولز أية رؤية تميل إلى وضع النساء معاً فى سلة واحدة كطبقة على غـرار مـا فعلـت "ماكينون" و"هارتسوك" ما لم يكن ظاهراً بالطبع أن النساء كطبقة يقعن فى فئة الأعضاء الأسـوأ حـالاً فـى المجتمع من زاوية اقتصادية، واجتماعية. إلا ان رولز سيشير بالتأكيد إلى أن القمع ليس واقعاً علـى جميـع النساء بالقدر نفسه. علاوة على ما قد حدث من تقدم لبعض النساء بما يتوافق مع ما طرحتـه مبادئـه فـى العدالة. وبالتالى سيتساءل رولز كيف للنساء اللائى لا يعملن بكفاءة نساء أخريات أن يحصلن علـى فـرص تدعم من حالهم؟ وبطرحه هذا السؤال يشير "رولز" بأن هناك عوامل غير النوع تقحم نفسـها علـى فـرص النجاح، وهذه العوامل يجب أن نضعها أيضاً فى الاعتبار. فقد يضع المرء فى اعتبـاره العِـرق أو فـرص التعليم بفضل الخلفية الأسرية، وغير ذلك من العوامل الأخرى.

من ناحية اخرى لن يتسنى لـ "هارتسوك" تقبل هذا التمييز. "فالطريقة الوحيدة لمناقشة مأزق النسـاء هو أن نحلل ظروفهن كطبقة ونفهم كيف أن العلاقات القائمة على النوع فى مجتمع رأسمالى تهـدد فـرص النساء (كطبقة). ومقاربة رولز إنما تنظر إلى المجتمع كمجموعة من الأفراد، ثم تطرح سؤالاً حول إمكانيـة تحرر كل فرد من كل عائق قد يقف فى سبيل النجاح الفردى. حيث لا نجد هنا عقبات تضر بالناس كطبقة بل هى مجرد عوائق تضر بالأفراد بصفتهم أفراد. إلا أن "هارتسوك" ترى أنه عندما نرى المجتمع فـى ضـوء هذه المفردات الخاصة بـ "رولز" فإننا لا نهدر الفهم الكامل للأسباب العقلية وراء أزمة النساء فحسب، بـل نهدر أيضاً التضامن الضروري للتغلب على العلاقات القمعية القائمة على النوع. والبديل هو أن يكون لـدينا مجموعة من النساء الناجحات، مقابل مجموعة أخرى أقل نجاحاً. والأشخاص الذين يحددون انفسهم كأعضاء فى أحد المعسكرين نجدهم عاجزين عن التوحد مع أزمة النساء ككل. وفى هذا الوضـع لـن يكـون هنـاك تضامن جماعى يقوم على النوع ليحرك المجتمع الى إحداث التغيير الذى تتوق إليه هارتسوك. ومـن شـأن جميع منظرى المجتمع المدنى أياً كانت مشيجتهم (وأُضمن هنا أيضاً المحافظين) أن يردوا علـى هارتسـوك بطريقه متماثلة. فردهم سيكون فى سؤالها عما إذا كانت رؤيتها ليست سوى مجرد مثالاً لما يمكن أن تسـعى إليه طبقة أخرى فى المطالبة بالسلطة على الآخرين بدون وجود بيان محدد وواضح لتبرير ذلك. وربما كان لكل من "أوكين"، و"إلشتاين" أن يطرحا السؤال نفسه.

فقد تدفع "ماكينون" بأن إخفاق رولز فى تضمين وجهة نظر النساء داخل الوضع الاصلى ليس سـوى

إغفال ينبثق عن نظام الهيمنة الذكورية الذى يجد مسوغاته فى الفن الإباحي. لذلك فبدون أن يكون هذا الفـن مستهدفاً بصفته المؤسسة الأولى التى يجب الإطاحة بها، فإن أية مناقشة للحقوق لن تفضى سوى إلى حلـول معززة لعبودية النساء. وكان لـ "رولز" بطبيعة الحال أن يدفع بأن الفن الإباحي رغم خطورته فهو ليس بهذا التغلغل إلى حد منع الأفراد فى وضعهم الأصلي من التفكير بطريقة منصفة وعادلة تؤدى إلى مبادئ عادلـة. فكل ما يلزمهم فى هذا الشأن أن ينصتوا إلى الأطروحات أو الحجج المتنافسة، وقد قـدمت "أوكـين" خدمـة عظيمة بالمساعدة فى منحها إياهم.

اما باجليا فكانت ستجد صعوبة فى مقاربة "رولز"، ولكن لأسباب لم يناقشها الآخرون. فقد تشكك باجليا فى رؤية رولز بالنسبة لما يشكل الفردية الحقيقية. فالفرد عند رولز فى الوضع الأصلي فى نظر باجليـا قـد يكون متصوراً فى صورة شخص حذر أكثر من اللازم، شخص متردد بشكل عام فى الانخراط داخل نشاط يتسم بدرجة عالية من المغامرة. الفرد عند رولز من شأنه أن ينجذب إلى تأمين العديد من الفئات الاجتماعية الموجودة فى سياق المجتمع المدنى. لكن باجليا ستطالب بمساحة فى المجتمع يقف فيها الأفراد بأنفسهم علـى استعداد للمخاطرة، والمغامرة فى صالح أهدافهم، مترددين فى الدخول إلى الأنظمة الجماعية للمجتمع المدنى لخوفهم أن تفقدهم هذه البيئة فرصتهم فى حياة فردية حقيقية. وكان لـ "رولز" أن يرد مشتكياً من أن رؤيـة باجليا لطبيعة الافراد تعد فى أساسها دعوة لمنح حقوق خاصة، وامتيازات للأقلية، للنخبة الأرستقراطية عنـد نيتشه. ومن هنا سيتساءل "رولز" فى الأساس، ما إذا كانت النزعة الفردية عند باجليـا قـادرة علـى تقـديم المساندة الكاملة لتلك الحاجة إلى مد الحماية التى توفرها مبادئ المجتمع المدنى الليبرالى لتشمل الجميع أم لا؟

أي من الذين ذكروا هنا يعد الأفضل فى تدعيم تقاليد المجتمع المدنى كساحة لتوفير الحقـوق للجميـع بغض النظر عن النوع؟ سؤال نتركه للقراء يبتون فيه.

الفصل السابع عشر

المجتمع المدني: عودٌ على بَدْء

أولاً: ملخص الأطروحة الرئيسية.

عزمنا فى هذا الفصل على تقديم ملخص لموضوعات الكتاب الرئيسية، بالإضافة إلى مناقشة التوقعات المرتبطة بالمجتمع المدنى فى المستقبل. وسنركز كثيراً على ما ورد فى الجزء السابق من انتقادات مختلفة للمجتمع المدنى كأساس ننطلق منه لوضع رؤيتنا فى مستقبل المجتمع المدنى.

١- المجتمع المدنى كحيز مستقل.

فى مناقشتنا للمجتمع المدنى ذكرنا انه يتميز بصفتين رئيسيتين: كونه حيزاً مستقلاً يتألف من جماعات طوعية تعمل كمصد ضد السلطة، وكونه يروج لفضائل مدنية مهمة من قبيل الاحترام المتبادل، والتسامح. وسوف نتناول أولاً قضية الحيز المستقل، ونلخص كيف كان لمختلف الكُتّاب، والمفكرين الواردين فى هذا الكتاب أن يتناولوا هذا البعد. ثم نلخص بعد ذلك ما ورد فى رؤى هؤلاء المفكرون من وجهات نظر حول الفضيلة المدنية.

ففيما يتعلق بالكُتاب الكلاسيكيين، والمسيحيين نتصور أنهم كانوا سيعارضون خلق ذلك الحيز المستقل، الذى يمثل فى الواقع بعداً غريباً على تفكيرهم. فبالنسبة لأفلاطون لابد أن تكون اقسام النفس فى مجتمع عادل منظمة بما يتفق مع متطلبات العقل، وعلى كل فرد أن يؤدى الوظيفة الأنسب له. وفى سبيل ذلك يجب على الحكام ان يضعوا نظاماً من التربية يشمل التدريب على فضائل مدنية من قبيل احترام القانون، وأيضاً الترويج لكذبة نبيلة توحى بأن إله الخالق *god of creation* يريد أن يؤدى كل شخص دوره فى المجتمع على نحوٍ جيد. والواضح أن وجود حيز منفصل أو مستقل *separate or autonomous sphere* فى وضع كهذا قد يعيق من قدرة الحاكم على تربية المواطنين بصورة سليمة، وكذلك عن ممارسة كذبته عليهم، ومن ثم إدارة شئونهم بصورة ملائمة.

أما ارسطو، فقد رغب هو الأخر فى مجتمع منظم وفق ما يحقق الاهداف التى يرسيها العقل. واعتقد أن أفضل مقاربة لهذا الهدف تتمثل فى تسوية منظمة *ordered arrangement* تعضدها قيم أخلاقية عامة يمكن أن تكون بمثابة أسس للصداقة، والاجتماعية. مع ذلك- وكما رأينا- أيد ارسطو إقصاء العبيد، والنساء، ونوعيات مختلفة من العمال عن دور المواطنة، ومن ثم عن المشاركة الكاملة فى المجتمع. بالإضافة إلى أن الأدوار المختلفة فى المدينة كان عليها؛ حسب ارسطو؛ أن تدعم أولويات تلك المدينة*the polis* ، ومن ثم لم يكن من الوارد أن يدعم ارسطو وجود حيز مستقل من جماعات توجد فى وقت واحد مع الدولة.

أما تلك المقاربات المسيحية المختلفة التى ناقشناها فلم يكن لها هى الأخرى أن تجعل من الحيز المستقل للمجتمع المدنى أولوية رئيسية. فقد رأى "أوغسطين" الدولة كحافظة للنظام فى مدينة بشرية تملؤها الخطيئة. وقاطنو هذه المدينة ممن يأملوا فى الفرار من هذا الوضع لن يرون فى الحرية داخل هذا العالم هدف أساسى لهم، بل سيكونون فى توق إلى التحرر من الخطيئة، وشوق إلى العدالة، الأمران اللذان لا

يتأتيان إلا فى العالم الآخر. فى هذه الحالة لن يكون للمجتمع المدني؛ بما له من حيز مستقل يكفـل الحريـة؛ علاقة بأهداف البشرية كما وردت عند "أوغسطين". أما "الأكوينى" فقد سعى إلى إيجاد مجتمع عقلانى جيـد التنظيم يستند إلى تعاليم الكنيسة الكاثوليكية، وقد يكون الحيز المستقل بمثابة أساس لمسائلة تلك التعاليم، ومن ثم تقويض سلطة الكنيسة. أما عن مفكرى الإصلاح؛ "لوثر" و"كالفن"؛ فقد رغبا فى أن تقوم الدولة بالمساعدة فى تيسير تعاليم المذهب المسيحى الإصلاحى. وبناء على هذه الحقيقة فإن وجود حيز مستقل يسعى للتسـامح مع أولئك الذين قد يشككون فى المذهب الدينى الراسخ تعد فى حد ذاتها مسألة لا يمكن التسامح معها.

أما رؤية "مكيافللى" فى السلطة السياسية بصفتها لم تعد تستند إلـى السـلطة الكنسـية أو الإكليركيـة *ecclesiastical* بل إلى مهارات حاكم يعى ضرورة استخدام سلطته فى إعلاء افضل مصـالح مواطنيـه، فهى رؤية توحى بمجتمع يكون الأفراد فيه أحراراً فى تتبع أنشطة مدعمة للذات بما يـتلاءم مـع متطلبـات تدعيم الصالح العام. وبفضل هذه الرؤية كان لـ مكيافللى" ان يتقبل وجود حيزاً مستقلاً فى المجتمع طالما أن هذا الحيز لا يعمل على تقويض احترام القانون، أو احترام السلطة السياسية المستخدمة فى إعـلاء الصـالح العام.

وبالانتقال إلى العالم الحديث نرى "هوبز" وقد اعتقد فى فضائل مدنية بعينها كاحترام الحقوق، والعدالة، والعرفان، وأعطاها أهمية أساسية. لذلك كان من الوارد بلا شك أن يظهر الحيز المستقل فى ذلك النوع مـن النظام الحافظ لتلك القيم. ولكن لعدم اعتقاد هوبز فى إمكانية بلوغ تلك القيم بدون أن يفرض الالتزام بها مـن خلال قوة الدولة، ولأن دولة هوبز قد خُولت ما يكفى من السلطة لتهديد الحقوق التى يفترض أن تحميها، فقد كان من المحتمل أن تكون الدولة دائماً فى توتر بالغ مع ذلك الحيز المستقل المكون مـن جماعـات داخـل المجتمع المدنى، وتكون دائماً على استعداد لتهديد استقلاليته.

أما مذهب "لوك" فى التسامح عند اقترانه بمفهومه عن الحكومة المقيدة، ومقاربة حكم الاغلبية الخاضع لقيد احترام حقوق الجميع، فمن شأنه بلا شك أن يجعل من وجود الحيز المستقل أمراً ممكنـاً. والحقيقـة أن الحيز المستقل عند لوك من شأنه توفير الحماية للحرية الدينية من تدخلات الدولة. ومن ناحية أخـرى فـإن فلسفة "روسو" المتمثلة فى الإرادة العامة قد لا تكفل الحماية للحيز المستقل مثلما كان لمقاربة لوك أن تفعـل. فرغم كل شيء، وبمجرد تحديد المجتمع للصالح العام من المفترض أن يقوم الجميع بتدعيمه، والإعلاء مـن شأنه، ومن ثم فتشكيك أي فرد فى ذلك الصالح العام سيكون بمثابة تصرف ضد الإرادة العامة. والمحصـلة أننا نجد "روسو" ينفى بشكل قاطع تخويل الحيز المستقل كثير من المصداقية. وبالرغم أنه من الممكن دائمـاً أن يتم تحديد الصالح العام بطريقة من شأنها توفير الحماية للحيز المستقل، إلا أن هذه المقاربة لـيس وارداً، فقد سعى "روسو"؛ كما بينا فى الفصل الثامن؛ إلى صيغة من التشاور التى يمكن فى إطارها تطوير مفـاهيم مهمة للصالح العام، وذلك بفضل حقيقة مفادها أن الخلافات بين الناس كانت خلافات خفيفة. رغم ذلـك فـإن الحيز المستقل الذى يوحى بنظام يركز فيه أصحاب الرؤى المتباينة على إفراد مساحة لتلك الـرؤى، يمثـل بالنسبة لـ "روسو" خبرة مدمرة للسعى إلى الصالح العام.

أما مقاربة "كانط" فى تأمين الحقوق، فقد كانت من شأنها أن تخلق توازناً للمصالح بحيث لا يمكن لمصلحة اجتماعية أن تجنى الكثير من السلطة ليصبح الجميع خاضعين لها. وهذه الرؤية توحى بوجود حاجة إلى حيز مستقل فى مجتمع يملك كل فرد أو كل جماعة فيه قدراً كافياً من السلطة تضارع سلطة الجماعات الأخرى. وقد جاء المجتمع المدنى عند "هيجل" كوضع يموج بمصالح متنوعة تتصارع مع بعضها البعض. وأدخل هيجل الدولة فى المجتمع المدنى، وجعلها تخلق أساساً فى هذا النظام لمجتمع يقوم على التزام بتدعيم الصالح العام. والمشكلة التى تعترى هذه المقاربة كونه يوحى بأن الدولة يمكنها أن تغزو الحيز المستقل للمجتمع المدنى وقتما تشاء، ومن ثم فهو يعد مخلاً باستقلاليته. مع ذلك، ولأن دولة هيجل تستند إلى مفهوم التفكير العام والتشاور، فلن يخول لها مطلقاً ما يكفى من السلطة ما يجعلها تطيح بالحيز المستقل. ومن ثم فمن الوارد جداً أن يظل الحيز المستقل من الجماعات الطوعية قائماً فى مجتمع هيجل.

وفيما يتعلق بحاجة "ستيوارت مل" إلى حيز مستقل، نجد أن هذه الحاجة إنما تنبعث من تشديده على المشاركة العامة للجماعات التطوعية فى إعلاء وظائف حكومية مهمة. حيث لم يشأ "مل" أن يترك جميع وظائف الحكومة للجهاز البيروقراطى، لأنه فى تلك الحالة سيفقد الأفراد ما يحتاجون إليه من مهارات، وقدرات من أجل فهم القضايا، وإجراء التشاور بصددها، وكذلك تحمل بعض من المسئولية فى حلها. أما الليبرالية السياسية عند "رولز" فكان لها أن تدعم الحيز المستقل فى إطار ما يطمح إليه من مجتمع يمكن فيه لجماعات- تحمل مفاهيم أخلاقية مختلفة- أن تعيش معاً فى بيئة تتميز بالتسامح مع وجهات النظر الاخلاقية لبعضهم البعض. وعلى هذه الجماعات أن تعتنق مبادئ "العقل العام"، بما فى ذلك احترام حقوق الجميع، وإلا فسيتعرض استقلال الحيز المستقل للخطر إما من قبل الجماعات المختلفة أو من قبل الحكومة.

وأخيراً؛ من بين المحافظين؛ سيبدو كلاً من "توكفيل" و"أواكشوط" من أقوى المؤيدين لوجود حيز مستقل للجماعات. حيث يرى "توكفيل" أن مطلب التحديد السليم للمصلحة الذاتية بما يتفق واحترام معايير الصالح العام لا يمكن أن يبزغ إلا عندما يتحمل الأفراد مسئولية شئونهم الخاصة. فى سبيل ذلك يقوم الأفراد بتكوين الجماعات، والمشاركة فى الحكومة؛ خاصة على المستوى المحلى؛ ومن خلال هذه الأنشطة يتعلمون تحديد مصالحهم بطرق تتوافق مع حاجات المجتمع ككل. ومن ثم فبالنسبة لـ "توكفيل" سيكون من الأهمية البالغة أن نحافظ على استقلالية الحيز المستقل نظراً لأن هذه الاستقلالية ستكون بمثابة المادة المساعدة لمشاركة المواطنين التى تساعد على حفظ الاحترام للصالح العام. أما المجتمع عند "أواكشوط" فيسعى إلى إرساء العمل الإنساني برمته وفق المعايير المحددة لقواعد السلوك والتى تتيح أكبر قدر ممكن من الاستقلالية. فى الوقت نفسه سيتجنب أواكشوط حصول الدولة على أية سلطة للدخول فى المجتمع، والتدخل فى هذه القواعد لأنه فى تلك الحالة ستسيطر الدولة على حياة الناس، ومن ثم تنكر عليهم استقلالهم. وفى تشديده على هذا العنصر يحتفى أواكشوط بالحيز المستقل للمجتمع المدنى كوضع يحمى الناس مما تقوم به الدولة المركزية المتسلطة من اقتحامات.

وبطبيعة الحال، وكجزء من نقدهم العام للمجتمع المدنى سنجد نقاد المجتمع المدنى يشككون فى حقيقية

الحيز المستقل. فبالنسبة لـ "ماركس" يمثل المجتمع المدنى أساساً لاستغلال العمال وإذلالهم، ومن ثـم لـيس هناك حيزاً مستقلاً حقيقياً يتيح للعمال التطوير الكامل لقدراتهم. وبالنسبة لـ "نيتشه" فإن المجتمع المدنى يعلى من عقلية القطيع، وبالتالى ليس هناك حيز مستقل حقيقي من شأنه أن يتيح للطبقة الأفضل فعلياً أن تخلق من القيم ما يثرى الحياة ويعززها. وبالنسبة لبعض النسويات، فنظراً لأن المجتمع المدنى يعلى من وضع أبـوي فإن الحيز المستقل لا يمكن له الظهور إلا حيث يخلع عن النساء فرصتهن فـى نفـس الحقـوق والفـرص الممنوحة للرجال.

٢- الفضيلة المدنية.

على حد ما طرحنا من جدال فى الفصل الأول يشير المجتمع المدنى؛ علاوة على الحيز المستقل؛ إلـى البيئة الأخلاقية الأعم التى تدافع عن الحقوق الفردية فى إطار يحافظ على احترام تلك الفضائل المدنية التـى يمكنها تأمين هذه الحقوق والالتزامات العامة اللازمة للمحافظة على استقرار المجتمع.

وقد تتبعنا فى هذا الكتاب مفاهيم كلاسيكية، ومسيحية للفضيلة المدنية بغرض تقديم نموذج مقابـل لمـا ورد فى مقاربات المجتمع المدنى الحديث من وجهات نظر حول الفضيلة المدنية. فى كلتـا الحـالتين نجـد عادات الفضيلة المدنية توجه الناس نحو تدعيم الصالح العام. ومع ذلك هناك فارق كبير فى الطريقـة التـى تستخدم بها فكرة الصالح العام فى كل من السياقين. فالصالح العام فى السياق الكلاسيكى، والمسيحى يطالـب المواطنين بتدعيم تلك الالتزامات المرتبطة بالإسهامات المتوقع من كل فرد تأديتها للمجتمع.

فقد كانت هوية الناس فى سياق التقاليد الكلاسيكية، والعصور الوسطى مرتبطة بمعايير تقتضى مـنهم المساهمة في أهداف اجتماعية عريضة. فالصالح العام عند افلاطون يتمثل فى العدالة، وذلك فيما يتعلق بكـل من التسوية السليمة لأقسام النفس، وأيضا قيام الشخص بأداء الوظيفة الأنسب له على نحو جيد. وعند ارسطو يقوم الصالح العام على تقاسم قيم أخلاقية عامة تتضمن الفضيلة المدنية للصداقة، والأداء الفـائق للوظـائف المختلفة التى قد يشرع فيها المرء على مدار حياته. وعند "أوغسطين" لا يدرك الصالح العام إلا عندما يساعد الناس فى المحافظة على سلام، ونظام المجتمع فى تتبعهم لرحلتهم أو حجهم مروراً بالمدينة الأرضية علـى أمل إدراك السعادة الأبدية فى العالم الآخر. كما يرتبط الصالح العام عند الإكوينى بالمحافظة على المجتمـع المسيحى القروسطى الذى يستند نظامه العقلانى إلى الإيمان بالعقل الإلهي والقانون الطبيعى، بالإضافة إلـى التزام الناس بالقانون الانسانى. أما بالنسبة لمفكرى الإصلاح يرتبط الصالح العام بقيام المرء بتنفيذ واجباتـه كمسيحى، وذلك بإبراز البر بالآخرين وتدعيم واجباته كمواطن متضمناً ذلك مساعدة الدولـة فـى جهودهـا للحفاظ على السلام، والعدالة المدنية. وعبر جميع هذه الرؤى والمواقف نجد عادات الفضيلة المدنية تطالـب الأفراد بتدعيم احترام القوانين، والمبادئ الرئيسية للمجتمع، والحكومة.

أما مكيافللى الذى يمثل الشخصية الانتقالية من العصر الكلاسيكى والمسيحى إلى العصر الحديث فقـد دعم عادات المجتمع المدنى المشجعة لاحترام القانون، والصالح العام للمجتمع، بما فى ذلك مبادئ الحكومـة

الجمهورية القائمة على المشاركة فى السلطة بين الطبقات المختلفة فى المجتمع. لكنه فى إعلاءه هـذا البعـد الأخير كان يأمل فى توحيد عناصر الرؤية الكلاسيكية للفضيلة المدنية مع الالتزام الحديث بـإعلاء الحريـة الشخصية الأوسع للمواطنين.

وفى الرؤى الليبرالية الحديثة للمجتمع المدنى يتوقع من الأفراد المحافظة على فضـائل مدنيـة عامـة بعينها فيما لا يتعارض وبعض ما وجد فى المجتمعات الكلاسيكية، والمسيحية من قبيـل احتـرام القـوانين وتدعيم الصالح العام للمجتمع. ولكن فى الوقت نفسه يجب أن تقوم معايير الفضيلة المدنية خاصـة التسـامح والاحترام المتبادل كشرط لتأمين الحقوق، والحرية الفردية التى تقوم هذه الحقوق بحمايتها.

وفى الرؤى المحافظة الحديثة للمجتمع المدنى تصبح أهمية المحافظة على احتـرام عـادات الفضـيلة المدنية هى المسألة الأكثر بروزاً، وذلك لما يوجد فى المجتمع المدنى الليبرالى من تشديد عظيم على الـروح الفردية. فرغم أن التسامح، والاحترام المتبادل فضيلتين غير منبوذتين فإن المحافظين يرغبون فـى تـذكيرنا بالحاجة الى تقييد، وكبح الفردية، واستخدام مذاهب الفضيلة المدنية فى هذا الغرض. فالمحافظ سواء كنا نتكلم عن "بيرك" أو "توكفيل" أو "أواكشوط" يميل إلى القلق من أن تودى الفردية بالتقاليد، والأعراف العظيمة التى تعزز من وجود أساس للازدهار الإنساني الكامل.

٣- الاحترام المتبادل.

يمثل الاحترام المتبادل فضيلة مدنية ذات دور محورى فى كتابات المدافعين الليبراليين عن المجتمـع المدنى من أمثال "هوبز"، و"لوك"، و"كانط"، و"هيجل"، و"مل"، و"رولز". حيث نجد الاحترام المتبادل فى كـل حالة من هذه الحالات، وبصفته وسيلة لتأمين الحقوق الأساسية للآخرين، ينم عن فكرة مفادها أن الناس فـى صياغة رؤاهم الخاصة للحياة، وتحديد أفضل أساس لتنفيذ أهدافهم لابد أن يمنحـوا الاعتبـار لآراء، وقـيم الآخرين ويفهمونها. ولا تعنى هذه الفكرة أننا مطالبين بالاتفاق مع الآخرين، بل كل ما علينا هو مجرد إفراد مساحة لمن لا نتفق معهم، وفى سبيل ذلك نعزز الشروط التى تجعل من الممكن لكل شخص الحصول علـى نفس الحريات، والحقوق الأساسية.

فرغم أن "هوبز" لا يتبع فكرة الاحترام المتبادل بنفس الطريقة التى انتهجها الآخرون فى هذا الكتاب إلا أنه يقدم إمكانية لتحقيق هذه الفكرة عند تدعيمه لقوانين الطبيعية، أو الفضائل المدنية مـن قبيـل العرفـان، والعدالة المعززة لأخلاقيات التعاون، والحاجة إلى حماية الحقوق للجميع. أما "لوك" فقد كان تشديده أكبر على فكرة التسامح رغم أن نظريته تحتاج إلى فضيلة الاحترام المتبادل فى سبيل تـأمين الحقـوق فـى مواجهـة التوترات المرتبطة بالخلافات الدينية، والصراعات الطبقية الناشئة عن علاقات السوق. إلا أن مفاهيمه عـن حكم الأغلبية المقيدة، والحكومة المقيدة، خاصة عند اقترانها بالتسامح، تحافظ على إمكانية تحقيـق الاحتـرام المتبادل، ومن ثم تمهد الطريق أمام "لوك" للتغلب على مهددات الحريـة المرتبطـة بالصـراعات الطبقيـة، والدينية. هذا ونجد أن مقاربة "كانط" فى الاحترام المتبادل تجسد الالتزام بالتفكير العام، حيث يتتبـع الأفـراد

الحقيقة من خلال حوار يضمن أن يأخذ الأفراد آراء الآخرين مأخذ الجد. أما مفهوم "هيجل" عـن الاحتـرام المتبادل فينتظر من الأفراد الاهتمام، والمبالاة بآراء، ومواقف الآخرين فى مجرى وضع السياسـات داخـل إطار العملية السياسية. فى حين أن التزام "مل" بالمحافظة على الشرائع التى تتيح للأفراد الازدهار الفكـرى يتطلب منهم وضع الاعتبار الكامل لأطروحات أو حجج الآخرين فى مجرى تحديد أحكامهم. بينما نجد مفهوم "رولز" الخاص بالتفكير العام لا يتطلب من الناس أن يقوموا بصياغة القضايا العامة بعين المحافظـة علـى حقوق متساوية للجميع فحسب، بل أيضاً أن يضعوا فى اعتبارهم مواقف الآخرين عند انخراطهم فى التفكيـر العام. وأخيراً ينتحى "روسو" الناقد الرئيسي لكل من هوبز، و"لوك" منهجاً للتشاور يقوم علـى الأمـل فـى المحافظة على أقل قدر من الخلافات بين الناس. فيبدو انه ينفى أن يكون الأشخاص ذوى الرؤى والمواقـف الأخلاقية المختلفة راديكالياً فى حاجة إلى فرد مساحة لبعضهم البعض، وهو ما يجعل الاحترام المتبادل مسألة غير ضرورية.

يمكن أن يقال على المدافعين عن المجتمع المدنى من بين المحافظين أنهم يجعلون من الاحترام المتبادل قيمة رئيسية. حيث نجد "بيرك" يقيم رؤيته للحقوق فى المجتمع المدنى على حاجات أساسية تأصلت طـويلاً بفعل ثقافة، وتقاليد المجتمع. وبعنايته لهذه الحاجات فإن المجتمع المدنى يبدي اهتماماً بمنح الفرص للطـرق المختلفة للحياة التى تشكل بدورها المجتمع. وبالنسبة لـ "توكفيل" يعد الاحترام المتبادل جـزء مـن خبـرة العملية السياسية المفتوحة التى يتعلم الأفراد فيها؛ ومن خلال المشاركة مع الآخرين ذوى المصالح المختلفـة؛ أن يعيدوا تحديد مصالحهم لتشمل حاجات الآخرين. علاوة على ذلك ففى قلب هذا المذهب من "الفهم السـليم للمصلحة الذاتية" هناك صيغة من الحياة الجماعية تقوم على فضائل الاعتدال والكبح الذاتى، فضـائل تسـمح للأفراد بترك مساحة لآمال، ومصالح الآخرين، بينما يكونون قادرين فى الوقت نفسه على تدعيم سياسات فى صالح جميع المواطنين. أما المجتمع المدنى *civitas* عند "أواكشوط" وبتفاديه السياسات القائمة على الرغبـة فى الإشباع فإنه يؤكد على قواعد للسلوك التى تسمح لكل شخص بالانخراط فى الأنشـطة التـى يحبـذها، ويرغب من أجلها فى الحصول على الاعتراف به من قبل الآخـرين *recognition* اسـتخداماً لمصـطلح هيجل.

٤- التسامح.

التسامح هو مبدأ سياسي يشير إلى أن الأفراد عليهم أن يتعلموا كيف يعيشون، ويسـمحوا لغيـرهم أن يعيشوا، ومن ثم يتيحون للآخرين؛ ممن يعتنقون رؤى مختلفة عن رؤاهم؛ ممارسة تلك الـرؤى دون تـدخل منهم. لذلك يبدو مبدأ التسامح مشابهاً للاحترام المتبادل من حيث كونه يترك مساحة للآخرين ممـن تختلـف معتقداتهم عن المعتقدات الخاصة ببقية المجتمع. لكن التسامح قد لا يحقق فى حقيقة الأمر هذا الهدف. فكمـا رأينا عند "لوك" لم يكن للتسامح الذى كان يكفل الفرصة للحرية الدينية أن يمتد ليشمل الكاثوليك والملحـدين. مرد هذا الموقف فى الأساس إلى الرؤية القائلة أن أولئك الذين تؤخذ طرقهم فى الحياة باستخفاف أو ازدراء من قبل الكثيرين فى المجتمع قد لا يمنحون الحقوق نفسها المكفولة للجميع. ومن ثم لا يصـبح فـى مقـدرة

التسامح حماية حقوق الجميع إلا عندما يكون مطعماً بمبدأ الاحترام المتبادل.

٥- الاستقلالية.

مفهوم وثيق الصلة بكلٍ من الاحترام المتبادل، والتسامح، وعلى نفس الدرجة من الأهميـة، مفـاده أن الناس لابد ان يكونوا قادرين على اعتبار انفسهم أفراداً لديهم الحرية فى اتخاذ أحكامهم الخاصـة، وتطـوير آرائهم بصدد أمور مهمة على الصعيدين السياسي، والشخصي. وباتخاذ هذه الرؤية يجب أن يكون واضـحاً أن الاستقلالية لا تدل على أن الناس يقومون بأحكامهم بانعزال عن الآخرين. فالحقيقة أن الأفراد فى حاجـة إلى الآخرين لمساعدتهم فى التوصل إلى أحكام بصدد التخطيط السياسي الأفضل، والاختيار الأفضل لمجـال العمل، وما شابه. فالناس باحترامهم للآخرين يعترفون بالحاجة الى أن يأخذوا فى اعتبـارهم ار فـى رؤى، ومصالح وحاجات الآخرين.حيث لا تتخذ الأحكام إلا كمحصلة لاعتبار الأفراد الدقيق فى حجج أخرى غيـر حججهم واختبار وجهات نظرهم فى مقابل وجهات نظر الآخرين. ولم يرمز أحد إلى هذه الروح أفضل ممـا فعل سقراط، وليس من مقاربة فى التفكير السياسي تجسد هذه الفكرة افضل من منهج التفكير، والتقصى الذى وجد بإسم سقراط مثلما رأينا فى مقدمة هذا الكتاب. ويمكننا أن نجد هذه الفكرة فى ثوبها الأكثر حداثة فيمـا طرحة كانط فى رؤيته للعقل العام، وفى التزام "مل" بالنقاش الحر المفتوح، وفى التزام "هيجل" بالحوار العام القائم فى دولة أخلاقية، وأخيراً فى مقاربة "رولز" للعقل العام الذى نجده فى إطار تناوله لليبرالية السياسية.

ولقد دافع مؤيدو المجتمع المدنى من بين المحافظين عن رؤية للاستقلالية شملت أيضاً احتـرام آراء الآخرين. فلا شك أن تشديد "بيرك" على عملية التشاور فى الحكم رغم اقتصارها على فئة نخبويـة، يفصـح عن هذا الميل. كما كان الوضع الديمقراطى لـ "توكفيل" قائماً على تشاور يجد فيه أعضاء المجتمـع أساسـاً لإتيان مصالح وحاجات مختلفة. علاوة على أن العالم السياسي لـ "أواكشوط" كان قائماً لكي يحقق للمواطنين إمكانية الانخراط مع بعضهم البعض فى حوار بصدد طبيعة قواعد السلوك التـى يمكـن أن تحكـم الفعـل الانسانى.

٦- تجربة السوق.

راود مفكرو المجتمع المدنى، وكذلك نقاده قلق من تلك الأمور الواقعية التى تنزع نحو تقويض الفضيلة المدنية. ونظام السوق الذى يمثل أهمية محورية للمجتمع المدنى يأتى بهذه المخاوف إلى مقدمـة الأحـداث. فكما رأينا عند مناقشتنا لـ "آدم سميث" فى الفصل الأول، لم يرتبط نظام السوق- رغم تشجيعه للفرد علـى السعي لتحقيق المزيد من الثروة الشخصية- بأفول أو زوال الفضيلة المدنية. على العكس، دفع "سميث" بـأن الحياة السياسية عندما تُرى فى ضوء خلفية من النظرة الأعم للشخصية الإنسانية بمـا فـى ذلـك التعـاطف الطبيعى، يمكن أن تصبح مصدراً للإعلاء من شأن الفرد الذى توجهه المصلحة الذاتية بدون أن يكـون فـى الوقت نفسه أنانياً، ولا غير عابئ بأهمية المحافظة على فضائل مدنية من قبيل التسامح، والاحترام المتبادل.

إلا أن كلاً من الليبراليين، والمحافظين كان لديهم كما رأينا تحفظات على ذلك، ولنأخذ الليبراليـة أولاً.

بالنسبة لـ "مل" فقد سعى لتحقيق إصلاحات تقوم على وجهة نظره فى الاقتصاد الثابت الذى يمكن أن يتجنب الآثار الضارة للميول الاستحواذية المميزة لحياة السوق. تلك الميول التى تساهم بقدر كبير فى الظلم، وعـدم القدرة على تقدير القدرات العليا. وقد حاول "هيجل" أن ينحى مخاطر حياة السوق جانباً بالدفاع عن مفهومـه الخاص بالدولة الأخلاقية، والمؤسسات الاجتماعية التى جسدت مثاليته الأخلاقية مثل النقابات. والحقيقـة ان كلاً من "مل" و"هيجل" قد ردا بطريقة ما على "روسو" الذى لم ير كيف أن عقلية السوق ذات النزعة الفردية العالية للمجتمع المدنى لن تتحول سوى إلى طريقة استحواذية لحياة مدمرة للفضيلة المدنية. وحل تلك المشكلة التى يطرحها السوق يتمثل عند "رولز" فى إرساء مبادئ أساسية للعدالة تسعى إلى تحقيق التوزيـع العـادل للحريات، والفرص الأساسية. والنقطة المحورية فى حجة رولز أن نظام السوق لابد من كبحه دائماً بواسطة القرارات السياسية، والسياسات المجسدة لتلك المبادئ.

ويمكننا أن نرى مخاوف المحافظين بصدد الميول المدمرة لحياة السوق فى تطلع "بيرك" وأملـه فـى إقامة الدين كأساس للمجتمع المدنى، بحيث تبقى القيم الروحانية دائماً ذات أولوية ومكانة تفوق القيم الماديـة. وكان أمل "توكفيل" فى أن تقوم المشاركة فى الجماعات التطوعية وفى الحكومة التى تتيح الحرية السياسـية الكاملة لكل مواطن بالمساعدة فى خلق شعور بالمسئولية المدنية التى تتيح للأفراد أن ينحوا جانباً السعى وراء المادية التى تتغذى فى نظام السوق. وقتها فقط يمكن تحقيق الخير الأعم للمجتمع. وساور توكفيل أيضا الأمل فى أن يتمكن الالتزام بالقيم الدينية من تغيير عقلية السوق ذات التوجه المادى. وقد انتاب "أواكشوط" قلق من أن تتحول الدولة إلى ميكانيزم أو آلية للسيطرة المركزية، مهدرة بذلك الاستقلالية تحت مسمى مـنح النـاس منافع مادية. وقبول مجتمع يقوم على هذا المنطق إنما ينبثق عن خبرة أو تجربة حياة السوق التـى تشـجع الأفراد على تتبع مزيد، ومزيد من الراحة المادية.

٧- قيمة المجتمع المدنى: السعي إلى المساواة.

يطمح المجتمع المدنى فى إيجاد حيز لجميع تلك القيم التى فرغنا تواً من عرضها. ويقوم بـذلك مـن خلال أكبر قدر ممكن من التقريب بين أعظم آماله وأفضل إنجازاته- معاملة كل فرد كشخص مسـاوٍ لكـل الآخرين عن طريق تأمين الحقوق الأساسية نفسها لكل فرد، وهو ما لا يقتصر فقط على الحقـوق السياسـية التى تتيح للمرء المشاركة فى تغيير سياسات الحكم، بل يشمل كذلك تلك الحقوق التى تؤمن استقلالية المـرء فى أطر العالم الخاص من أصدقاء، وأسر، وجماعات تطوعية. فعندما تدرك المساواة كاملة، فهى تشكل مـا يجعل المجتمع المدنى عادلاً.

وعلى مدار ما تم من مناقشة لمفكرى المجتمع المدنى، صار من الواضح أن تأمين المسـاواة يتطلـب المحافظة على مؤسسات حكومية تحافظ على حكم القانون. وهذا ما يعنى أن الحكومات يجب أن تصمم بحيث يمكن للقانون المكرس لحماية نفس الحقوق للجميع أن يطبق بالعدل على كل مواطن. فالحكومات أيـاً كـان شكلها- سواء أكانت ديمقراطية "رولز" الدستورية التى تحافظ على مقاربة فصل السلطات التى وجدناها عند "لوك" أو "كانط" أو "مل"، أو كانت حكومة هوبز الوحدوية أو كانت ملكية "هيجل" الدستورية- يجب أن تعمل

فى صالح مبادئ معقولة: أي احترام حقوق الجميع. ونفس الالتزام بحكم القانون نجـده وسـط المحـافظين المؤيدين للمجتمع المدنى أيضاً، فالحكومة مرة اخرى تقوم فى تنفيذها لحكم القانون بإعلاء مصالح الجميـع، وليس مصالح القلة فى سبيل حماية حقوق كل مواطن فى المجتمع.

هذا بالإضافة إلى أن السعي إلى المساواة لا يمكن المحافظة عليه من خلال حكم القانون فقط، بل أيضاً من خلال الكثير من المجموعات، والجمعيات التى توجد جنباً إلى جنب مع الحكومة فى حيز مستقل. فبـدون الحيز المستقل لن يكون هناك اساس لمقاومة الحكومة إذا ما حادت عن مجرى الالتزام بالحقوق. وبالدرجـة نفسها من الأهمية نجد أن وجود الحيز المستقل من أجل العمل الفردى المستقل يتيح للأفراد أن يتبعـوا فـى حياتهم تلك المسارات التى تعطيهم المعنى، والدلالة التى يتعطش إليها الناس فى العصر الحديث (مثلما برهن نيتشه). وكما ذكرنا كثيراً فى الكتاب، تتيح هذه الجماعات للأفراد خيارات متنوعة فى الحياة، يصبحون مـن خلالها قادرين على إبراز قوتهم وصفتهم الأساسية كافراد آدميين.

ثانياً: مستقبل المجتمع المدنى.

نعتقد أن معظمنا الآن سيتقبل مفهوم المجتمع المدنى كفكرة مهمة. ولكن قد يـزعم كثيـرون؛ ولهـم مبرراتهم؛ أن المجتمع الذى يعرفونه- والمقصود هنا امريكا- لديه من الظروف ما يحول دون بلوغه هـذه الفكرة على أرض الواقع. وكل ما يجب على المرء أن يفعله لتقديم حجة قوية فى هذا المقام هو أن نشير إلى أمثلة مختلفة. فى المقام الأول نجد أن الطبيعة التنافسية الفظة للحياة المعاصرة غالباً ما تمحو البعد الشخصى من علاقتنا ببعضنا البعض حيث نجد فرص تطوير الفضائل المدنية للتسامح، والاحترام المتبادل بعيدة كـل البعد.

يمكن إعطاء أمثلة أخرى لإظهار مدى صعوبة بلوغ فكرة المجتمع المدنى فى الواقع. فقد يشير المرء، على سبيل المثال، إلى أن الجمعيات التطوعية فى الحياة المعاصرة مثل الجمعيات التجارية أو جماعات تكتلية أخرى تؤكد بدرجة عالية على منظورات متجزئة لا تعلم الناس احترام الفضيلة المدنية سواء كما هى محددة فى ضوء احترام القانون والمبادئ الأساسية للمجتمع او كما هى محددة فـى ضـوء التسـامح، والاحتـرام المتبادل. علاوة على أن الجماعات التطوعية مثل الجماعات الدينية، أو العرقية غالباً ما تسعى إلـى فـرض طرق للحياة على أعضاءها بغية أن تنكر عليهم الحقوق الأساسية التى منحها المجتمع إياهم. ويعد هذا الوضع مشكلة على نحو خاص بالنسبة للنساء فى تلك الجماعات حيث تكون هناك أخلاق تقرها رؤية دينية عالمية لا تنكر على النساء الفرص المتساوية مع الرجال داخل الجماعة نفسها فحسب بل أيضاً الحقوق المتساوية فـى علاقتها بالرجال فى المجتمع الأوسع. وكدليل إضافي على الفشل فى بلوغ فكرة المجتمع المدنى علـى أرض الواقع يمكننا الإشارة إلى معدلات الفقر الأخذة فى الارتفاع والتى تكرس الفقر كعقبة رئيسـية أمـام تحقيـق التكافؤ الكامل فى الفرص، وكذلك بالإشارة إلى التمييز المستمر ضد جماعات مختلفة، وإلى عجز المجتمـع عن منح الحقوق الكاملة على أساس متساو لكل فرد، وأيضاً إلى نظام سياسي يبدو فى الغالب متسربلاً فـى

الفساد، وعاجزاً عن حماية حكم القانون. وربما يتمثل الأمر الاكثر خطورة فى هذا المقام فى الميل المتزايـد لإنكار الرعاية الأساسية للأطفال ليس فقط فى إطار الفشل المتزايد فى توفير بيئة مغذية للحب والوجدان، بل كذلك فى ضوء النقص المتزايد فى الالتزام بتوفير التعليم المثرى لجميع الأطفال.

وعلى مؤيدى المجتمع المدنى أن يجدوا حلولاً لتلك المشكلات، وغيرها من المشكلات الأخرى التى لم نذكرها، وذلك إذا أرادوا للمجتمع المدنى أن يبقى على المدى البعيد. ولكن حتى بافتراض أن المشكلات التى ذكرناها يمكن أن تحل، هناك مجموعة أخرى من المشكلات الأخطر تبقى مطروحة أمام من يريـد تـأمين مصير المجتمع المدنى لزمن طويل.

وكما يشير نقاد المجتمع المدنى، غالباً ما يضع المجتمع المدنى قناعاً يخفى أشكالاً من الإستبداد التـى تضر بالأهداف الأساسية التى يدعو إليها. وسأقوم فيما يلي بتلخيص الأنماط الأساسية الثلاثة للنقد تحت ثلاثة عناوين فرعية: بيروقراطية، واقتصادية، وشخصية. فإذا كان المجتمع المدنى لا يستطيع مواجهة التحـديات التى تطرحها هذه الانتقادات الثلاثة لن يكون من الوارد إذاً إدراك الطموحات، والآمال المتعلقـة بـالمجتمع المدنى.

١- عوائق بيروقراطية.

يوحى تحليل "فيبر" لعقلية القفص الحديدى *iron cage mentality* المميزة للحيـاة المعاصـرة بـأن الأفراد فى المجتمع المعاصر يجدون أنفسهم فى أوضاع لا توفر- أو نادراً ما توفر- فرصـاً للفكـاك مـن الروتين والعمليات المقررة سلفاً. فى هذا السياق يتعلم الأفراد اتباع قواعد معينة، مؤيدين بذلك الممارسـات الخاصة بعمليات شديدة التحديد تعتبر أساسية فى تحقيق المهام الخاصة والمحددة التى يكلفون بهـا. ولكـي ينجحون فى هذا المسعى يجب على الأفراد أن يطوروا من مهارات متخصصة، قد تتطلب تدريباً فكرياً مكثفاً وايضاً تنمية وتجديد مستمر للمهارات. وهو ما سنطلق عليه *المقاربة الإجرائية* *process approach* فـى التفكير والحياة.

وقد تتطلب المقاربة الإجرائية من الأفراد ألا يولون سوى اهتماماً قليلاً *short shrift* لعناصر أخـرى مهمة داخل الذات. على سبيل المثال يملك الناس كثير من المصالح المختلفة التى يتوافق كل منها مع عناصر مكونات الذات التى قد تنكرها المقاربة الإجرائية تماماً فى سبيل نجاح العمل. ما هى تلك المصالح، ومن اين تنطلق؟ هناك أبعاد كثيرة داخل عقولنا سنسميها؛ استرشاداً بـ "مل"؛ قدرات العقل العليا. فنحن غالباً ما ننظر إلى العالم من منظورات تشير إليها هذه القدرات، فقدرتنا الجمالية على سبيل المثال تحثنا على تناول العـالم من منظور ما لإيجاد ما يبهجنا من زاوية جمالية. وفى سبيل ذلك قد نفصح عن اهتمام بتحديد إمكاناتنا بطرق تسمح لنا أو للآخرين بالتعبير عن طرق للحياة تبدو حيوية ومثرية، لكنها تبدو أيضاً معاقة من قبل السـياقات أو الأنظمة الجارية. وقد نجد البعض يشرعون فى هذا من خلال الشعر، بينما يقوم به آخرون مـن خـلال استكشاف أشكال مختلفة من الفلسفة، أو الموسيقى، أو فن الاستعراض.

وهناك قدرة عقلية أخرى مهمة تتعلق بالأخلاق، فالاشخاص الذين يستجيبون لما يدعو إليه هذا البعـد العقلى نراهم يسعون إلى تعلم ما يشكل السلوك السليم، ويكون لديهم اهتمام بتحديد تلك الأصناف من الفكـر التى تساعد على صنع هذه الانواع من التميز. هؤلاء الأفراد قد يتبعون هذه المصلحة عن طريق عدة أشـياء من بينها قراءة الفلسفة، أو الروايات، وبالتأمل فى خبراتهم فيما يجرونه مـن مناقشـات مـع الآخـرين، أو بالانخراط فى دراسة التاريخ. وبالإضافة إلى القدرة الأخلاقية للعقل هناك قدرة توجهنا نحو البحث عن مبادئ رئيسية تفسر كيفية ارتباط أجزاء الطبيعة المختلفة ببعضها البعض. فقد يبغى البعض مثلاً البحث فى الطريقة التى تستجيب بها اجسادنا لوقائع بيئية معينة، فى حين قد يتطلع آخرون للبحث فى كيفية تأثير التغيرات البيئية على حياة الغابات.

هناك قدرات أخرى للعقل تشتمل على الرغبة فى فهم طبيعة الحياة الاجتماعية، أو التاريخ، أو الفلسفة. وفى كل الحالات ينتهج الأفراد مجالاً خاصاً معيناً من الفكر بنية البحث فى مسـألة معينـة تتعلـق بمجـال الاهتمام. على سبيل المثال نجد البعض يدرسون علم الاجتماع للوقوف على أسباب وجود التفرقة أو التمييـز الاجتماعي، وقد يدرس آخرون التاريخ لاكتشاف جذور الحرب، بينما قد يدلف آخرون إلـى عـالم الفلسـفة لتناول مسائل تتعلق بأخلاقيات الطب *medical ethics*.

هناك أيضاً بعداً روحانياً فى التفكير يدفع الأفراد إلى البحث عن طرق لتحقيق السلام والسعادة لأنفسهم عبر كل ما يفعلونه فى الحياة. حيث لا ترتبط السعادة هنا بتحقيق الأشكال المختلفة من النجاح المـادى، بـل بالسعى وراء التواصل مع خطة أسمى للوجود، خطة تتجاوز الخبرة اليومية للحياة العادية. وقد يتابع الأفراد هذا الاهتمام من خلال المشاركة فى أنشطة دينية منظمة على مستوى جماهيرى، أو من خلال اشكال خاصة، وشخصية جداً من "تفقد النفس" *soul searching* ، كالتى يمكن المرور بها فـى التأمـل *meditation* أو التريض فى غابة بديعة، أو الاستماع إلى موسيقى جميلة، أو مشاهدة فنون عظيمة.

وأخيراً تعبر ممارسة القدرات العقلية العليا عن حاجة إلى قيم الاجتماعية بما فى ذلك احترام الصـالح العام، والصداقة. وهى الحاجة التى نلمحها ماثلة فى الكثير من الأطر المختلفة؛ بدءاً مـن الأسـر ومـروراً بالجماعات، والحكومة المحلية إلى المواطنة القومية. وعلى الأفراد أن يتعلمـوا المهـارات المرتبطـة بمـد الجسور مع الآخرين بما فى ذلك القدرة على الانخراط فى التفكير العام مع الآخرين والحفاظ طوال حيـاتهم على الفضائل المدنية للتسامح، والاحترام المتبادل.

وتعد جميع هذه الأبعاد من الفكر مهمة لازدهار الحياة الانسانية. فكما دفع جون ستيورات مل إن الحياة المزدهرة تقتضى أن نتبع المدى الكامل من قدراتنا العقلية، وفى سبيلنا لهذا فنحن لا نطور فقـط مـن هـذه القدرات بل نكون قادرين أيضاً على فهم الواقع الذى يصنع العالم المعقد الذى نعد جزء منـه- فهمـاً أكثـر كمالاً. الأهم من ذلك أننا بتطوير قدراتنا العقلية، ووصولنا إلى فهم العالم الذى نعيش فيه، فإننا ندرك أنفسـنا كأفراد يتمتعون بشأوٍ وأهمية. هذا الشعور بالأهمية ينتفى عن حياتنا عندما تظل قدراتنا خفية علينا، وكـذلك عندما يبدو العالم الذى نعيش فيه لغز يفوق قدرتنا على الفهم. ونحن عندما نرى أنفسنا من المنظـور الـذى

يتشكل عبر هذه الخبرة، سنبدو عديمى الأثر سواء فى حياتنا أو ما عداها.

إلا أنه داخل القفص الحديدى للحياة المعاصرة تصبح القدرات العقلية الأكثر أهمية متمثلـة فـى تلـك القدرات التى تسمح لنا بالأداء الجيد للعمليات المرتبطة بوظيفة معينة. والجدير بالذكر أيضاً أنه داخل القفص الحديدى هناك المزيد من القدرات العقلية السامية تتعرض للانحراف والهبوط دون الهدف الرئيسي للحيـاة. ومن ثم فمن المؤكد أن تجربة البيروقراطية تحرمنا من أهمية، ودلالة الحياة. تلك الحياة التى يعد بها دائمـاً المجتمع المدنى. فداخل القفص الحديدى تجد العدم سائداً فى كل مكان.

ولكن أليس ممكناً، بل من الواجب علينا أن نقاوم ضغوط التجربة البيروقراطية؟ لا شك أن خبرة الحياة المدنية التى تطالب بحيز مستقل للتحرك ستشير بأننا يجب أن نفعل ذلك. ولكن هل مثل هذا التمرد ممكناً فى مواجهة السلطة المسلطة ضد الأفراد فى الأوضاع البيروقراطية؟ على كل حال إن البيروقراطيـات الكبيـرة التى تسكن حياتنا لديها مسئولياتها الخاصة، ولتنفيذ هذه المسئوليات تتوقع تلك المنظمات، والمؤسسات منا أن نؤدى ما نؤمر به. وهى لديها من الحوافز القوية التى يمكن بها إجبارنا على الانصياع، خاصة أن فى إمكانها تهديدنا بإفقادنا وظائفنا، وسلب قدرتنا على كسب العيش.

هذا بالإضافة إلى ما يخلقه النظام البيروقراطى فى العالم المعاصر من تراتبيات هرمية ترصد وتـنظم حياتنا تماماً على النحو الذى بينه كلاً من "فيبر"، و"فوكو". فهناك أشخاص مسئولين عـن آخـرين وهـؤلاء المسئولون لديهم القوة على اتخاذ قرارات بصدد الكثير من جوانب الحياة العملية، وأيضاً الكثير من مجـالات الحياة خارج العمل التى قد تؤثر بشكل بالغ فى المكان الذى نعيش فيه، وأيضا ما إذا كنا وتحت أية ظـروف سيكون لدينا أسر، وأصدقاء أم لا. فنحن بفضل خبرة الحياة البيروقراطية لا نفتقد إلى القـدرة علـى الإدلاء بدلونا فى كيفية تشكيل عالم العمل فحسب، بل أيضا نفتقد السيطرة على كل أوجه حياتنا خارج العمل.

والمجال الديمقراطى الذى يمكن فيه لكل شخص مشاركة الآخرين مسـئولية تشـكيل الوضـع الـذى يعيشون ويعملون فيه، نجده غائباً فى معظم البيئات البيروقراطية. وبالتالى فإن بعض القيم المعززة والمكرسة فى المجتمع المدنى مثل الاحترام المتبادل والاستقلالية نجدها منقوصة الأهمية إلى حـد كبيـر داخـل تلـك البيئات. والشيء المساوى فى الخطورة؛ ومثلما برهن "مل"؛ ألا يتاح للناس المشاركة فى تشكيل البيئة التـى يعيشون فيها، فعندما يحدث ذلك فإنهم لا يكونون على استعداد لتطوير الكثير مـن القـدرات العقليـة التـى ذكرناها منذ قليل.

وإذا ما كانت هذه هى الملابسات الموجودة فى قلب المجتمع المدنى المعاصر أليس من العجيب إذاً أن يشرع الناس فى ربط حياتهم بفقدان الأهمية والقيمة؟ ولا غرو أيضاً أن يرنوا الأفراد فى هذا الواقـع إلـى طريقة ما لتصحيح هذه المأساة، وذلك بإيجاد أساس لحياة ذات مغزى، أو حياة تحررهم من أغلال العمليـات التى تفرض عليهم النظام، بحيث يمكنهم أن يروا تلك الأبعاد من الحياة والتى إن اكتشفت، وتطـورت فـى النهاية ستمنح حياتهم قوة وغاية.

هنا كان لـ "نيتشه" أن يتفق كما هو شأن "فيبر" مع هذه الرؤية للحياة المعاصرة فى المجتمع المـدنى. ولقد كان لدى نيتشه حل لمشكلات المجتمع المدنى المعاصر مثلما رأينا، ولكن هل هو حل مقبول؟ لقد اعتقد نيتشه أن المسيحية قد فقدت قدرتها على إسباغ دلالة على الحياة، ومن ثم لابد من خلق أنساق جديدة للقيم من أجل هذا الغرض. فالروح الحر عند "نيتشه"، أو أرستقراطية المبدعين ستمنح أساساً لحياة ذات دلالة. وبتنحية هذه القضية جانباً، أي ما إذا كانت المسيحية قد فقدت مكانتها كمصدر للقيم أم لا (بالتأكيد سـينكر الكثيـرون هذا الزعم) فإن المسألة التى يجب طرحها هنا تتعلق بما إذا كان من الصحيح بالنسبة لنا أن نضع مصـائرنا فى أيدى الأرواح الحرة عند نيتشه. السؤال الأعم: هل من الممكن أن يحيا المجتمع المدنى عندما نولى مهمة خلق حياة ذات دلالة إلى قلة نخبوية؟ وهل تتبعنا لهذه المقاربة لا يعنى أننا نحل القفص الحديدى للبيروقراطية بقفص حديدى جديد يضعنا فى عبودية لنخبة ثقافية تحشو حناجرنا بقيمها، وتنتظر منا الانصياع لها؟

هذا هو الخوف الذى يواجهه المجتمع المدنى بإعلاءه من مفهوم الحيز المستقل للجماعات، فهو لـيس فقط مستقل عن الحكومة بل كذلك عن بيروقراطيات متمأسسة. ففي هذا الحيز المستقل للمجتمع المدنى يمكن للناس أن يجدوا تلك الأنظمة أو الأطر التى تسهل من تحقيق حاجاتهم المختلفة. فقد يتبع الأفراد مـن خـلال إحدى الجماعات أهداف جمالية، ويتبعون فى جماعة أخرى اهداف دينية، أو قد يتطلعون من خلال جماعـة ثالثة إلى تحقيق فهم أفضل للتاريخ. باختصار يمكن للأفراد أن يتبعوا عدد متنوع من الأهداف وفقـاً لنـوع الجماعة التى ينتمى إليها المرء. وقد تساعد هذه الأنشطة على تحقيق، وتسهيل التطوير للقدرات العليا للمرء.

وإنى لعلى قناعة بأن المطلوب لمقاومة الأبعاد القمعية للحياة البيروقراطية هو وجود التـزام واضـح بإعلاء شأن مؤسسات المجتمع المدنى بما فى ذلك- والأهم على الإطـلاق- الحيـز المسـتقل للجماعـات والجمعيات التى تتيح للأفراد تتبع مسارات وطرق مختلفة فى الحياة. وعلينا هنا أن نسأل ما إذا كـان هنـاك سبباً مقنعاً فى ألا يكون العلاج الأمثل لمشكلات الحياة البيروقراطية لا يخرج عن تحقيق المجتمـع المـدنى. وقبل أن نطلق حكماً نهائياً بأنه ما دامت هناك حياة بيروقراطية لا يمكن أن يوجد مجتمـع مـدنى، لابـد أن نكون على بينةٍ من أننا باتخاذنا هذا الموقف لا نرضى بمنطق مبسط للغاية لا يفعل سوى تقوية قبضة الحياة البيروقراطية على المجتمع المدنى. فالقضية هنا أنه من الوارد أن يكون السبب فـى اعتقـاد الكثيـرون أن المجتمع المدنى يتضاءل أمام القفص الحديدى، هو انضمامهم لأيديولوجيات من قبيل ما قدمه "فيبر" و"نيتشه" تشير إلى حتمية وقوع هذه العلاقة.

ولكن هل هذا بالفعل صحيح؟ إذا كان ... فالحل الوحيد أمامنا هو العودة إلى حالة الطبيعة (ويفضل أن تكون حالة الطبيعة عند "لوك" و"روسو" دون هوبز)، وأن ننفى أية مكانة لأهمية البيروقراطيـة المعاصـرة والتكنولوجية التى تجسدها. ولكننا ندرك لماذا ستكون هذه الخطوة ذات عواقب وخيمة. لذلك قد يتوجب علينا فى المقابل أن نتخذ رؤية مفادها أنه بمزيد من مؤسسات المجتمع المدنى يمكننا أن نسـتعيد لأنفسـنا حيـزاً مستقلاً للعمل المستقل، يصبح أساساً لإضفاء المغزى على الحياة. وفى تحركنا فى اتجاه بناء مجتمـع مـدنى من جديد، وبناء على خبرتنا هذه، يمكننا أن نقلل ونحد من الآثار السلبية للقفص الحديدى، وبذلك يمكننا على

الأول تحرير أنفسنا تماماً من عواقبه الأسوأ.

٢- عوائق اقتصادية.

فى مناقشتنا لمسألة قدرة القوى البيروقراطية على حرماننا من فرصة التحقيق الكامل لما يكمن لـدينا من قوة وقدرات، لا بد من مناقشة الملابسات الاقتصادية التى تجعل من الرأسمالية البيروقراطية (او الأعمال الخاصة الضخمة التى تنظم بطريقة تستفيد من المهارات، والتكنولوجية التنظيمية المعاصرة) ضـرورة فـى المقام الأول. فكما بين "آدم سميث منذ زمن بعيد، يتطلب الاقتصاد المزدهر تقسيم للعمل يتميز بتقنية عاليـة. وقد أفصح هذا التقسيم عن نفسه فى التنظيمات البيروقراطية الكبيرة التى يتم فيها تنظيم العمل للإنتاج الضخم لسلع عالية الجودة. وغالباً ما يصاحب تقسيم العمل نسق للمكانة بين المدير، والعامـل حيـث يكـون الأول مسئولاً عن الأخير ومستغلاً له.

وقد كان من أعظم إستبصارات "ماركس" إشارته إلى أن الاقتصاد الذى يقوم تنظيمه على حاجة إلـى تقسيم العمل لا يعنى بالضرورة تقسيم للسلطة بين المالك والعامل. فعندما يوجد هذا التقسـيم، يصـبح فـى استطاعة طبقة الملاك إذاً السيطرة على قوة عمل العامل، وتحقيق المزيد من التراكم فـى المـال والسـلطة السياسية.وهذه الخبرة فى حد ذاتها تنفى عن المجتمع أى بعد ديمقراطى حقيقي. ولكن لماذا يكون تقسيم العمل الذى يعد ضرورياً لاقتصاد كفء ومثمر مرتبطاً دائماً بتقسيم للسلطة السياسية، والاقتصـادية، والاجتماعيـة تنفع طبقة الملاك ضد بقية المجتمع؟

سؤال مهم للغاية فيما يتعلق بما يجرى فى عصرنا.لأنه إذا كان لنا أن نرغب فى إنقاذ المجتمع المدنى من المشكلة البيروقراطية للحياة المعاصرة التى اشرنا إليها آنفاً كيف لنا أن نفعل ذلك فى وضع يمـلك فيـه القليل كل السلطة السياسية بينما لا يملك بقية المجتمع سوى القليل؟ فى وضع كهذا، حتى وإن كانت الحقـوق مكفولة للجميع بطريقة متساوية، ستظل امتيازات الأقوى متيحة لهم أن يفعلوا ما يروق لهم بغض النظر عن تلك الحقوق المكفولة للجميع. وعندما لا يملك الضعفاء أية قدرة على استخدام حقوقهم لتشكيل بيئتهم، يصـبح من السهل وقوعهم فى شرك القفص الحديدى، عاجزين عن خلق مجتمع مدنى ذو حيز مستقل من الجماعات لمجابهة سلطة المؤسسات، والكيانات البيروقراطية ذات النفوذ والقوة. فى تلك الحالة يفقـد الأفـراد حريـة التعبير الكامل عن قدراتهم العقلية العليا، والمتنوعة.

هنا تصبح الضرورة المطلقة لمواجهة سلطة "الطبقة الحاكمة" داخل التنظيمات والمؤسسات الضـخمة- وعلى حد ما بين ماركس- فى مقرطة المجتمع *democratization of society*. فى هذا السـياق يمكـن تنظيم أماكن العمل ديمقراطياً بما يسمح للعمال مشاركة المديرين والملاك فى تحديـد القـرارات الرئيسـية لسياسات العمل. علاوة على أن هذه الخبرة ستكون بمثابة أساس لإيجاد شعور وسط الأعضاء المختلفين فـى إطار العمل بالاعتناء والاهتمام بتحديد، وكذلك تدعيم الصالح العام؛ ليس فقط فيما يتعلق بالاقتصاد؛ بل فـى الإطار الأوسع من علاقة المواطنين بالحكومة. ومن ثم يمكن إيجاد تقسيم للعمل منتج ومتميز بوجود مهارات

مرتفعة فى مجال الاقتصاد، بدون أن يدل ذلك فى الوقت نفسه عن حاجة الى الحفاظ على التفرقة المدمرة فى المكانة، والسلطة بين العمال والملاك (أو المديرين) فى المؤسسات البيروقراطية الكبيرة.

إلا ان المشكلة التى نحن بصددها، ليست هى الوحيدة التى تطرحها الرأسمالية البيروقراطية المعاصرة بالنسبة للمجتمع المدنى، فهناك مشكلة أخرى تتمثل فى السوق الحر نفسه. حيث يعتقد الكثيـرون أن الحريـة داخل السوق توازى ما يكفله المجتمع المدنى من حرية فى الاختيار. وانتزاع حرية الاختيـار فـى إحـدى المجالات يعنى بالتبعية فقدانها بالتأكيد فى مجالات أخرى. فالخير كل الخير؛ مثلما دفـع آدم سـميث؛ فـى السماح للناس بتتبع مصالحهم فى السوق بطريقتهم الخاصة، والشر ولا غيره هو ما يمكن حصده من التقييـد الشديد لهذه الحرية من قبل التنظيم الحكومى.

وقد يبرهن البعض فى المقابل على أن خبرة السوق الحر تدفع الناس فى اتجاه الإعتناق الدائم لشهوتهم المادية، ومن ثم إنكار أهمية الفضائل العقلية مثل التسامح، والاحترام المتبادل. وكما رأينا عند ماركس: فـإن السوق بتشديده على منافع مادية متنوعة إنما يوجهنا نحو الرغبة فى اكتساب الوسائل التى يمكن الحصول بها على تلك المنافع وذلك بالتأكد من أن الفرد سيسعى، وقبل كل شىء، وراء المال.

ولكن قبل أن نلقى اللوم على السوق الحر كمصدر لانحدار المجتمع المدنى، ربما من الواجب علينا ان نسأل ما اذا كانت مشكلة بقاء الفضيلة المدنية فى وضع السوق لا تنحصر كثيراً أو فقط فى السوق ، بل فى اخفاق ثقافة المجتمع المدنى فى تعليم أهمية الفضيلة المدنية. لا شك ان نظام السوق فى حثه الدائم لنا علـى وضع حاجاتنا الخاصة فوق حاجات الآخرين، والمجتمع إنما يخلق ضغوطاً تعمل على نفي الاحترام للفضيلة المدنية. مع ذلك فإن انتقاص أهمية الفضيلة المدنية لا يرجع فقط إلى هذا النمط من الضغط. فإنى على اقتناع بأنه إذا ما حدث وانتفت عن الفضيلة المدنية مكانتها فى المجتمع المدنى، فهذا لأن المؤسسات والعلاقات التى تنشر هذه القيم لم تعد بالقوة أو المقدرة الكافية على إتمام العمل المنتظر منهم.

فحيثما تضعف المؤسسات التى تعلم الفضيلة المدنية، لن تجد ضغوط السوق صـعوبة فـى حرمـان الفضيلة المدنية الكثير من مكانتها. ولكن حيث تقوم هذه المؤسسات بالعمل الذى يجب عليها إتمامه لن يطغى نظام السوق على الفضيلة المدنية، بل إن قيماً من قبيل الاحترام المتبادل، والتسامح يمكنها أن تظل قوية. كما أنه مع استمرار هذه القيم كجزء من النظرة العامة للناس سيصبح من الممكـن للنـاس أن يسـيطروا علـى شهواتهم ويكبحون طموحاتهم، بالتالى ينفون عن المال كل هذه الأهمية الرئيسية. فحيث يتبع الناس مصالحهم فى سياق الفضيلة المدنية فإنهم لا يفصحون فقط عن حرية الاختيار بل عن مبادرة وشعور بالمسئولية تجـاه المساعدة فى الحفاظ على العالم من حولهم، ويعترفون أنه من مصلحتهم الخاصة أن يفعلوا ذلك. وفـى هـذا السياق فإن خبرة السوق لا تعلى من شأن السعى والتتبع الدائم الذى لا حدود له وراء الشهوة، بل على العكس قد يصبح مرتبطاً بتتبع مسئول للمصلحة الذاتية، ذلك الشكل من المصلحة الذاتية المفهوم بشكل سليم على حد تعبير "توكفيل".

وقد يسأل البعض لماذا تخفق مؤسسات المجتمع المدنى فى تعليم تقاليد المدنية؟ هل لنا ان نلوم السـوق

الحرة على ذلك؟ لسببين مختلفين نجد من الصعوبة أن نلقى باللوم على السوق فيما يخص الإخفاق فى تعليم الفضيلة المدنية: أولاً، وبفضل وجود مؤسسات بيروقراطية كبيرة فى قلب الحياة المعاصرة غالباً ما تتلاشى الأسواق الحرة وتحل محلها الممارسات الاحتكارية التى تملى على الناس ما يشترونه وما يتذوقونه فى الحياة. ثانياً، وحتى إذا نحى المرء جانباً قضية ما إذا لم تعد هناك أسواق حرة أم لا، فربما سيكون الأكثر لوما على زوال الفضيلة المدنية من السوق هو الإخفاق فى إتاحة الفرص، وكذلك توسيعها للمشاركة المدنية عبر المراحل المختلفة من الحياة فى المجتمع. وحيث تترسخ هذه التجربة بصورة واضحة يتعلم الأفراد أهمية الفضيلة المدنية ويسعون دائماً إلى نقل الأهمية والدلالة الرئيسية لهذه القيم إلى الأجيال القادمة. ومرة أخرى نقول أن حل مشكلات الأوضاع الاقتصادية المعاصرة فى المجتمعات الرأسمالية البيروقراطية يتمثل فى الدعوة الماركسية للديمقراطية نفس الدعوة التى أطلقها "توكفيل" وبالتأكيد فى نفس الدعوة التى أُضمرت لإعلاء العقل العام فى أفكار كل من "كانط" و"هيجل" و"مل" و"رولز".

٣- عوائق شخصية.

ولكن هب أننا نجحنا فى جعل العالم أكثر ديمقراطية، وقلّلنا من ضغط القفص الحديدى على حياتنا، ستبقى هناك مشكلة أخرى يجب أن نواجهها إذا كنا نبغى المحافظة على مزايا المجتمع المدنى. خاصة أن الأفراد أنفسهم يجب أن يتولوا المسئولية عن حياتهم، بإدراكهم أن العوائق التى تعترض إدراك الآمال الأسمى لا تكون فى الغالب عوائق خارجية بل داخلية. وهو ما يعنى أن العقبات الخارجية للحياة البيروقراطية المعاصرة أو الافتقار إلى الديمقراطية فى مجتمعنا ليست هى المشكلات الوحيدة التى نواجهها. بل بالإضافة إلى ذلك فإن الأشخاص الذين يفهمون طبيعة الطموحات، والتطلعات التى تنشأ عن القدرات العليا للعقل قد لا يكونون قادرين على تتبع هذه الطموحات. والمأساة فى هذه الواقعة تتمثل فى افتقار الناس للقدرة على تحقيق ما يدركونه بصفته الأفضل بالنسبة لهم. والسبب الرئيسي فى هذا الظرف هو إخفاق إرادتهم. فقد يسمح الافراد لانفسهم؛ ومن خلال خياراتهم الخاصة؛ أن يرتبطوا بمشاعر ووجدانيات مختلفة يعرفون أنها مدمرة لأفضل أمانيهم، وإمكاناتهم كبشر.

هنا لا يصبح القفص الحديدى شىء نوضع فيه، بل هو بالأحرى شيء ما نسمح بحدوثه داخل حياتنا. وفى هذا الشأن نجد لدى "فوكو" الكثير مما يمكن أن يقدمه لنا. فهو يرى أنه إذا كنا بصدد الإعتناء بأنفسنا على نحو حقيقى يجب أن نفهم أنفسنا جيداً بما يكفى لمعرفة أي أنواع التحديات من شأنها أن تضع أفضل ما لدينا فى مقدمة الأحداث، ومن ثم معرفة ما يحيى وينعش ويعزز حياتنا. ولكن عندما نكون مشدودين لأسفل بمشاعر معوقة تحول بيننا وبين التحالف مع آمالنا الحقيقية، ومن ثم تمنعنا عن الإنطلاق فى مجرى للحياة يسمح لنا بإدراك هذه الآمال فنحن إذاً لازلنا فى القفص الحديدى.

وقد يكون من الصواب القول بأننا نعيش فى عصر الوساوس *obsessions* . هؤلاء الموسوسون واقعين تحت سيطرة انفعالات يعرفون أنها تمنعهم عن القيام بما يعطى حياتهم أكبر قدر ممكن من الدلالة والطاقة. وهناك الكثير من الأمثلة الدالة على هذا الظرف. فنحن نرى حولنا فى كل مكان أشخاص موسوسين

تستحوذ عليهم مشاعر مختلفة: فهذا شخص يسوقه طموحه الأعمى، وذاك يدفق شعور دائم بالغضب، وهـذا يحركه عطش لا يروى لنوع او أخر من السلع. وهنا لابد ان نوضح ان الطموح، وحتى الغضب ليسا دائمـاً بشىء سيئ بالنسبة للناس، لكنهما يصبحان كذلك عندما تمنع الطموحات التى توجه الناس نحو هذه الأهـداف من تطوير الأبعاد المختلفة لقدراتهم العقلية العليا.

ومواجهة هذه الوساوس، ومن ثم الانتصار عليها بما يمكننا من تتبع ما نراه الأفضل لنا يعـد مسـألة محورية لتحقيق الحرية. ولن يحيا المجتمع المدنى إلا بدوام امتلاك الناس الحيوية ما يمكنهم من أن يواجهـوا بشجاعة، وثبات الإرادة القوية تحديات حياتهم الخاصة، وأيضاً صنع حياتهم على غرار مـا يـدركون أنـه الأفضل بالنسبة لهم من خلال "التأمل الصادق" على حد تعبير "فوكو". وهذا البعد الشخصى للحياة الحرة يشير إلى أن كل منا مسئول بشكل كبير عما نكون عليه، وما نصبح عليه كأشخاص. ليست القضية إلى أي مـدى يمكننا أن نصلح، ونمحو ضغوط الحياة البيروقراطية، فإذا ما انهزمت إرادتنا بفعل قوى المشاعر الجامحة لن يتسنى لنا مطلقاً القدرة على توجيه حياتنا بطرق منتجة لتحقيق الطموحات النبيلة لقدراتنا العليا.

والكثير من الناس عندما يواجهون بواقع كونهم لم يعودوا يمتلكون أى أمل فى تتبع قدراتهم العليـا لا يكون لديهم خيار سوى قبول الحقيقة بأن مشاعرهم المعوقة ستقضى دائماً على أفضل ما لديهم. ولكى يقللون من بروز هذا المصير أمام أنفسهم وأمام الآخرين قد يسعى هؤلاء إلى تخدير حواسهم بحيث لا تطاردهم لعنة المواجهة لعجزهم. وهناك الآلاف من الفرص السانحة للناس لاتباع هذا المسار داخل مجتمـع يثـرى فيـه الكثيرون من خلال ما يقومون به من مساعدة فى عملية التخدير. فالتملص من المسـئولية يمكـن أن يأخـذ مسالك كثيرة جميعها الآن أصبحت معروفة جيداً. فقد يكون من خلال المخدرات بالنسبة للـبعض، أو مـن خلال تقليد نماذج مختلفة لأدوار ساطعة فى صناعة الترفيه. أو قد يتم هذا التخدير للحواس، والتعرف علـى قدرات العقل العليا بالنسبة لآخرين بتسليم أنفسهم لأحد الديماجوجيين *demagogue** المعاصرين يؤمنون به، ويتبعونه أياً كانت العواقب.

هنا يحل القفص الحديدى من جديد، لكنه فى هذه المرة ليس حصيلة ثانوية للحياة البيروقراطيـة، بـل نتاج الأفراد الذين يخلقون عدميهتم داخل أنفسهم. ومرة أخرى يكون لدى نيتشه الكثير ليقوله لنا، فكان مـن شأنه أن يحثنا على إظهار إرادة القوة وأن نخلق رغماً عن المشاعر المعوقة قيمة، ودلالة لحياتنا عن طريـق تتبعنا لما هو أفضل لنا؛ أي ما يمثل فى رأيى؛ وجهة نظر "مل" للقدرات العليا للعقل، والفكر.

إلا ان ما يطرحه نيتشه من علاج لن يكون كفيلاً فى حد ذاته بحل هذه المشكلة الماثلة. فمـا أسـميناه بالرؤية الليبرالية للمجتمع المدنى *liberal view if civil society* تلك التى تتيح للناس فرص تتبـع عـدد متنوع من الآمال فى الحياة؛ يعد أيضا مطلوباً لمساعدتهم على التغلب على الشلل الذى يبتلى الكثيـرين فـى الحياة المعاصرة. فالمجتمع المدنى الليبرالى يطرح فيض من الإمكانات التى ما إن تنبعث بشكل سليم ستفضى

* زعيم الدهماء: مهيج او خطيب شعبى يستغل الاستياء الاجتماعى لاكتساب النفوذ السياسي. <المترجم>.

بلا شك إلى التطوير الكامل للقدرات العقلية العليا لدى الناس.

هناك إذاً الكثير أمام كل منا لمواجهته شخصياً، وذلك إذا كنا نريد خلق القاعدة التى يمكـن أن تحفـظ المجتمع المدنى. ويبدو بناء على هذه الحقيقة أننا لدينا الاختيار للقيام بذلك. فيمكننا أن نجعـل مـن معـايير المجتمع المدنى القاعدة وليس الاستثناء، أو يمكننا أن ننكر كليةً أهمية مشروع المجتمع المـدنى ككـل. فـى الحالة الأولى نحن نظهر إرادة قوية للدفاع عن المجتمع المدنى، وفى الحالة الثانية لا نفعل شيء مـن هـذا. وبناء على هذه القضايا المرهونة، والمتنازع عليها فإن القيم العظيمة التى تذود عنها فكرة المجتمع المـدنى، وبناء على ما قد يوجد حال تخلينا عن فكرة المجتمع المدنى- من نظام سياسي واجتماعى ينتفى فيه التعبير الكامل عن طموحات تطوير الكثير من أوجه العقل يصبح من الواضح أي الخيارات يجب أن تكون، ومن ثم لماذا يبدو من المنطقى الاستمرار فى الجهود الساعية لجعل فكرة المجتمع المدنى قاعدة أكثر اكتمالاً للحيـاة المعاصرة الآن، وفى المستقبل.

Credits (*Continued)*

John Locke. *The Second Treatise of Government,* edited by Thomas P. Peardon. Reprinted with the permission of Macmillan College Publishing Company. Copyright © 1952 by Macmillan Publishing Company, Inc.

Rousseau. *Basic Political Writings,* translated by Donald A. Cress, 1987. Hackett Publishing Company, Inc.

Immanuel Kant. *On History,* edited by Lewis White Black, Copyright © 1963 by Macmillan College Publishing Company, Inc. Reprinted with permission.

Hegel, *Philosophy of Right,* translated by T. M. Knox. Oxford University Press, 1942. Reprinted by permission of Oxford University Press.

Marshal Cohen. *The Philosophy of John Stuart Mill.* Copyright © 1961 by Marshal Cohen. Reprinted by permission of Random House, Inc.

John Rawls. *Political Liberalism.* Copyright © 1993 by Columbia University Press. Reprinted with permission of the publisher.

Selected lines from *Democracy in America* by Alexix De Tocqueville. Edited by J.P. Mayer and Max Lerner. Translated by George Lawrence. English translation copyright © 1965 by Harper & Row, Publisher, Inc. Copyright renewed. Reprinted by permission of HarperCollins Publisher, Inc.

T. Bottmore. *Karl Marx: Early Writings.* Copyright © 1963 McGraw-Hill, Inc. Reprinted by permission of McGraw-hill, Inc.

Friedrich Nietzsche. *Beyond Good and Evil.* Translated by R.J. Hollingdale (Penguin Classics 1973, revised edition 1990). Translation copyright © by R.J. Hollingdale, 1973, 1990. Reprinted by permission of Penguin Classics Ltd.

Freidrich Nietzsche. *On the Genealogy of Morals.* Copyright © 1967 by Random House, Inc. Reprinted by permission of Random House, Inc